Gift to Alma College (Calif.)

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

Der Dekan
der theol. Fakultät:

ALMA COLLEGE
LIBRARY
2KT
Alma, California

67. BAND 1943 ~~1./2. HEFT~~
FRANZ WEGNER-VERLAG · WÜRZBURG

38144

INHALT des 1./2. Heftes

Hugo Rahner, Antenna crucis III. [illegible] 1
Franz M[illegible], Symbolismus als theologische Methode 22
Karl Staab, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium . . . 36
Oskar Kuhn, Die Deszendenztheorie. Eine kritische Übersicht 45

REZENSIONEN

R. Messner, Schauendes und begriffliches Denken nach Duns Skotus (J. Santeler) 75
J. Turk, Pretium Chori [illegible] Cantatus (B. G[illegible]) 81
M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age Bd. IV (J. A. Jungmann) 88

NEUERSCHEINUNGEN

Kirchenrecht: *[illegible]*, Notter Antal Emlékkönyv, *[illegible]*, *[illegible]*, *[illegible]*, *Holböck*, *[illegible]* 91
Aszetik und Mystik: *Heitmann*, *Heine*, *Mersch*, *Erzbischof Gröber* . . . 95
Literarischer Anzeiger . . . . 3. Umschlagseite

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band.

Herausgeber und Schriftleiter: Dr. Josef A. Jungmann, Wien I/9, Sergengasse 5.

Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Julispromenade 64, Fernruf [illegible].

Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei, GmbH., Würzburg, [illegible].

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) RM. 10.— ausschließlich Porto. Die Hefte sind auch einzeln erhältlich. Einzelpreis RM. 2.50.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Julispromenade 64.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel oder direkt durch den Verlag Franz Wegner, Würzburg, Julispromenade 64, bezogen werden.

Zahlungen sind zu leisten: Bayer. Staatsbank Würzburg, Postscheckkonto Nürnberg 4237, Konto „Deutschland": Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam, Postsparkasse Belgrad Nr. 68.296, Postscheckamt Bukarest Nr. [illegible], Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27.962, Postsparkasse Budapest Nr. 15.249, Banca Commerciale Italiana — Triest — Nr. 11 - 1638.

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung Dr. Jos. A. Jungmann, Wien I/9, Sergengasse 5, zu richten.

ANTENNA CRUCIS

III. DAS SCHIFF AUS HOLZ

VON HUGO RAHNER

III.

Schiff aus Holz und Kreuzesholz

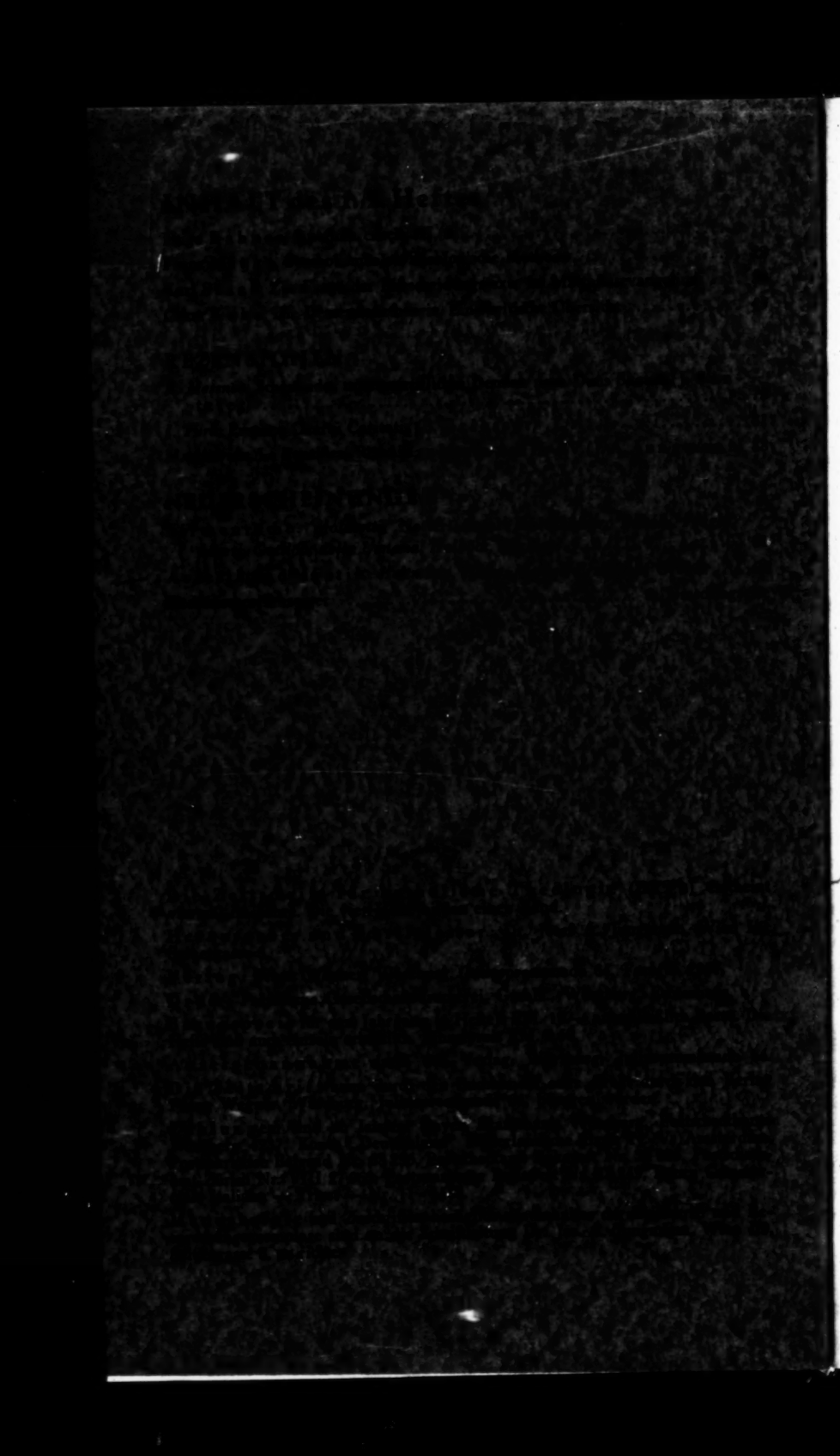
Die altchristliche Theologie kann sich nicht genug tun, an der Heilsveranstaltung Christi gerade das zu preisen, daß sie erfüllt wurde in einer Weise, die scheinbar das gerade Gegenteil von Heil und Leben und Sieg war, im Kreuztod des Herrn, der ein Sieg des Todes und des Satans zu sein schien: *ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur*[1]. In diesen Bereich der übernatürlichen Paradoxie treten wir ein, wenn wir nun das nautische Symbol, das die gleiche Wahrheit ausdrücken will, behandeln. Aus dem demütigen und verächtlichen Holz des Kreuzes, das uns den Sieg gebracht hat, ist auch das Schiff der Kirche gezimmert, in dem wir in Kraft des Kreuztodes Christi die siegreiche Fahrt über das böse Meer der Welt vollenden können. Tod und Leben, Demut und Herrlichkeit sind in diesem Schiff so unmittelbar nebeneinander, wie in den von Menschengeist gebauten Schiffen Tod und Leben voneinander nur getrennt sind von der Planke des Holzes. Eben darum ist die Fahrt im Schiff der Kirche so herrlich und gefährlich zumal. Der Christ ist in viel höherem Sinn jener Seefahrer, von dem die Secundusssprüche sagten, er sei ein „Nachbar des Todes und doch ein Liebhaber des Meeres"[2].

Wir haben darum nun zu zeigen, in welcher Weise diese Paradoxie der todgefährlichen Herrlichkeit sich bildet aus der oben gezeichneten Urform aller nautischen Symbolik (1). Danach soll entfaltet werden, wie sich dieses Bild erklärt aus der altchristlichen Theologie vom „Holz des Kreuzes" (2). Dann erst sind wir imstande, die Fülle von nautischen Bildern zu verstehen, die uns von den Kirchenvätern vorgelegt werden, wenn sie von dem aus Kreuzholz gezimmerten Schiff der Kirche sprechen (3). Darin enthüllt sich uns das tiefste theologische Geheimnis der altchristlichen Kirchenlehre, und

---

[1] Missale Romanum, Praefatio de sancta Cruce. — Diese Gegenüberstellung der beiden *ligna* des Paradieses und des Kreuzes ist ältestes theologisches Gut. Irenäus sagt: *uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipimus nostri debiti remissionem;* Adv. haer. V, 17, 3 (Harvey II, S. 371). Und gleich darauf in einem noch griechisch erhaltenen Stück: ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπελάβομεν αὐτὸν (sc. τὸν Λόγον), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, Adv. haer. V, 17, 4 (Harvey II, S. 372). — Interessant ist es, wie Origenes den Text Röm 5, 12 umändert: διὰ ξύλου θάνατος καὶ διὰ ξύλου ζωή, Adv. Celsum VI, 36 (GCS Origenes II, S. 105, Z. 32 f). — Fast gleich Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa IV, 11 (PG 94, 1132 C) und Philotheus von Konstantinopel (PG 154, 724 D; 725 A). — Avitus von Vienne (PL 59, 314 B).

[2] Vgl. oben II, Anm. 10. Einen ähnlichen Gedanken spricht Anarchis aus, aufbewahrt bei Diogenes Laertios I, 104 (Hicks I, S. 108): „Als er gefragt wurde, ob die Lebenden oder die Toten mehr seien, antwortete er: Und die zu Schiff Fahrenden, wohin soll ich denn diese zählen?"



ANTENNA CRUCIS

III. DAS SCHIFF AUS HOLZ

VON HUGO RAHNER

III.

Schiff aus Holz und Kreuzesholz

Die altchristliche Theologie kann sich nicht genug tun, an der Heilsveranstaltung Christi gerade das zu preisen, daß sie erfüllt wurde in einer Weise, die scheinbar das gerade Gegenteil von Heil und Leben und Sieg war, im Kreuztod des Herrn, der ein Sieg des Todes und des Satans zu sein schien: *ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur*[1]. In diesen Bereich der übernatürlichen Paradoxie treten wir ein, wenn wir nun das nautische Symbol, das die gleiche Wahrheit ausdrücken will, behandeln. Aus dem demütigen und verächtlichen Holz des Kreuzes, das uns den Sieg gebracht hat, ist auch das Schiff der Kirche gezimmert, in dem wir in Kraft des Kreuztodes Christi die siegreiche Fahrt über das böse Meer der Welt vollenden können. Tod und Leben, Demut und Herrlichkeit sind in diesem Schiff so unmittelbar nebeneinander, wie in den von Menschengeist gebauten Schiffen Tod und Leben voneinander nur getrennt sind von der Planke des Holzes. Eben darum ist die Fahrt im Schiff der Kirche so herrlich und gefährlich zumal. Der Christ ist in viel höherem Sinn jener Seefahrer, von dem die Secundusssprüche sagten, er sei ein „Nachbar des Todes und doch ein Liebhaber des Meeres"[2].

Wir haben darum nun zu zeigen, in welcher Weise diese Paradoxie der todgefährlichen Herrlichkeit sich bildet aus der oben gezeichneten Urform aller nautischen Symbolik (1). Danach soll entfaltet werden, wie sich dieses Bild erklärt aus der altchristlichen Theologie vom „Holz des Kreuzes" (2). Dann erst sind wir imstande, die Fülle von nautischen Bildern zu verstehen, die uns von den Kirchenvätern vorgelegt werden, wenn sie von dem aus Kreuzholz gezimmerten Schiff der Kirche sprechen (3). Darin enthüllt sich uns das tiefste theologische Geheimnis der altchristlichen Kirchenlehre, und

---

[1] Missale Romanum, Praefatio de sancta Cruce. — Diese Gegenüberstellung der beiden *ligna* des Paradieses und des Kreuzes ist ältestes theologisches Gut. Irenäus sagt: *uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipimus nostri debiti remissionem*, Adv. haer. V, 17, 3 (Harvey II, S. 371). Und gleich darauf in einem noch griechisch erhaltenen Stück: ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπελάβομεν αὐτὸν (sc. τὸν Λόγον), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, Adv. haer. V, 17, 4 (Harvey II, S. 372). — Interessant ist es, wie Origenes den Text Röm 5, 12 umändert: διὰ ξύλου θάνατος καὶ διὰ ξύλου ζωή, Adv. Celsum VI, 36 (GCS Origenes II, S. 105, Z. 32 f). — Fast gleich Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa IV, 11 (PG 94, 1132 C) und Philotheus von Konstantinopel (PG 154, 724 D; 725 A). — Avitus von Vienne (PL 59, 314 B).

[2] Vgl. oben II, Anm. 10. Einen ähnlichen Gedanken spricht Anarchis aus, aufbewahrt bei Diogenes Laertios I, 104 (Hicks I, S. 108): „Als er gefragt wurde, ob die Lebenden oder die Toten mehr seien, antwortete er: Und die zu Schiff Fahrenden, wohin soll ich denn diese zählen?"

nur so können wir durch die verhüllende Bildwelt der Symbolik hindurch in die reine Welt der Dogmatik durchstoßen.

1. Wir haben oben bereits angedeutet, daß die seelische Haltung des antiken Menschen zur Schiffahrt sich mischt aus Grauen und Liebe, und gezeigt, wie daraus die Fülle nautischer Symbolik immer dann sich entfaltet, wenn der Grieche mit dem Schiff eine auf Tod und Leben zusammengehörige Schicksalsgemeinschaft sinnbilden will. Dahinter stand das immer neue Staunen ob dem Wagnis, das böse Meer mit einem so verächtlichen Holz zu befahren. Diesen innersten Gegensatz müssen wir nun noch genauer darzustellen suchen; denn in dieser symbolischen Dialektik der beiden Bilder „böses Meer" und „Schiff aus Holz" liegt der Ansatzpunkt verborgen für das Verständnis auch der dogmatischen Dialektik, um deren Bloßlegung wir uns hier bemühen. Immer wieder war es für den antiken Menschen, der zu See ging, ein neues Erlebnis, so unmittelbar mit dem Tod in Berührung zu kommen. „Morgen hat die schreckliche Seefahrt ein Ende", sagt der Schiffer in einem Epigramm des Antiphilos, „aber kaum gesagt, wird ihm das Meer zum Hades und verschlingt ihn. Sag darum niemals ‚morgen'"[3]! Dieser Gedanke erhält eine höchst bildhafte Verschärfung noch dadurch, daß man die Nähe des Todes sozusagen abmessen kann an der Dicke der Schiffsplanken, die zwischen Mensch und Meer liegen — wir haben das schon angedeutet in der einführenden Untersuchung von ‚Odysseus am Mastbaum'[4]. Das Bild ist von Gegensätzen wie geladen: der seefahrende Mensch scheint hilflos ausgeliefert an ein „winziges Holz" und hinausgeschleudert in die grause Nacht des Meeres; die Gefahr wird um so größer, je reicher beladen das Schiff ist; und doch fühlt er sich in diesem verächtlichen Holz wie getragen von den Händen der Vorsehung. So singt Propertius von seinem schiffbrüchigen Freund Paetus: *hunc parvo vidit nox improba ligno, Paetus ut occideret, tot coiere mala*[5]. Hier ist, dichterisch fein empfunden, der Gegensatz zwischen kleinem Holz und schicksalsmächtiger Ausgeliefertheit ausgedrückt. Ähnlich spricht Dion Chrysostomos in einer seiner Reden auf die Tyche: „Nicht dem verpichten Föhrenholz und nicht dem Segelwerk vertrauen die Menschen ihre Seelen an, und nicht rettet sie ein Stück Holz aus Fichte, sondern Tyche allein[6]." Aber der Mensch kann das Seefahren nicht lassen, es winkt der reiche Gewinn, um dessentwillen er die Kunst des Segelns erfunden hat. Um dieses Gewinnes willen hat er „das Holz ausgehöhlt", sagt Antiphilos in dem uns schon bekannten Gedicht auf das Schiff mit dem Namen „die Kühne"[7]. Und Juvenalis steigert das, indem er gerade die schwerstbeladenen Handelsschiffe dem Tod am nächsten sieht: *qui navem mercibus implet ad summum latus et tabula distinguitur unda*[8]. Der kühne Mensch vertraut eben, um das andere Wort des Juvenalis noch

[3] Antiphilos, Epigramm 17 (= Anthologia Palatina VII, 630).
[4] ZkTh 65 (1941) S. 127 f.
[5] Propertius, Eleg. III, 7, 53 f.
[6] Dion Chrysostomus, Oratio 64 (de Budé II, S. 190, Z. 23/25).
[7] Antiphilos, Epigramm 23 (= Anthol. Palat. IX, 29).
[8] Juvenalis, Sat. XIV, 288 f.

einmal anzuführen, dem „ausgehöhlten Holz" und ist darum der Nachbar des Todes: *dolato confisus ligno digitis a morte remotus quattuor aut septem, si sit latissima taeda*[9]. Das war offenbar eine sprichwörtliche Redensart. Denn sie begegnet auch in einem bei Diogenes Laertios aufbewahrten Spruch des Anarchis, der gelehrt hat: „Vier Finger breit soll die Dicke der Schiffsplanke sein, und um so viel also ist der Seefahrer vom Tod entfernt[10]." Aber davon läßt sich auch bei schrecklichem Sturm der Mensch nicht abhalten, zu See zu gehen. Bei Aratos wird das einmal dramatisch geschildert: wenn Helios im Sternbild des Geißhorns steht, kommen die furchtbaren Südwinde, aber die Menschen fahren dennoch über den Purpurschwall des aufgeregten Meeres, sie haben ihr Angesicht gegen den am Gestade winkenden Hafen gerichtet und sind doch nur um die Breite des kleinen Holzes vom Hades entfernt[11]:

ἥμεθ' ἐπ' αἰγιαλοὺς τεταμμένοι· οἱ δ' ἔτι πόρσω
κλύζονται, ὀλίγον διὰ ξύλον Ἅιδ' ἐρύκει.

Auf diesem Hintergrund wird nun das Wort aus dem Weisheitsbuch lebendiger: „Denn das Schiff hat der Trieb nach Gewinn ersonnen und künstlerische Weisheit hat es erbaut ... deshalb vertrauen die Menschen einem winzigen Stück Holz ihre Seelen an, durchfahren auf einem Floß die Wogen und bleiben doch wohlbehalten[12]." Ἐλαχίστῳ ξύλῳ: in diesem Wort der Schrift fand die christliche Symbolik alle Tiefen der kommenden Heilsveranstaltung verborgen und legte es zugleich aus im Sinne des antiken Gefühls, das wir eben beschrieben. Immer wieder ist es der erstaunliche Gegensatz zwischen der verächtlich geringen Materie des Holzes und dem Heil, das durch das Holz dem Seefahrer zuteil wird. „Der Mensch allein von allen Wesen auf Erden", sagt Eusebius, „vertraut dem kleinen Stück eines Holzbaumes sein Leben an, lenkt das Schiff auf dem Rücken des Meeres, überläßt sich der Tiefe des feuchten Elementes und stößt den Tod zurück, der ihm zur Seite steht, indem er nach oben in den Himmel schaut und an den Steuermann des Alls das Ziel der Rettung für den Seefahrenden knüpft[13]. Zwischen Tod und Leben also liegt das kleine Stück Holz: kein Symbol könnte das ‚Zwischen' der menschlichen und der übernatürlichen Existenz besser ausdrücken. Zwischen bitterem Meer und seliger Ruhe im Hafen vermittelt nur das ausgehöhlte Holz des Schiffes: so ist es auch mit dem Geheimnis des christlichen Lebens. „Wie aus der einen Natur des Holzes alle Schiffe gebaut werden, auf denen allein die Menschen das bittere Meer durchsegeln können, so werden die Seelen der Christen von dem einen Pneuma des himmlischen Lichtes aus der Gottheit befähigt, über alle Bosheit hinwegzufliegen[14]." Hier vernehmen wir die dialektische Kehrseite der demütigen Holznatur des christlichen Schiffes: so wie Holz allein auf dem Meer trägt, so ist Pneuma allein das Element

[9] Juvenalis, Sat. XII, 58 f.
[10] Diogenes Laertios I, 103 (Hicks I, S. 108, Z. 1/3).
[11] Aratos, Phainomena v. 297 f.
[12] Sap 14, 2. 5.
[13] Eusebius, Syrische Theophanie I, 54 (GCS Eusebius III, 2, S. 66, Z. 25—31).
[14] Ps.-Makarius, Pneumatische Homilien 44, 6 (PG 34, 784 A).

der meerüberwindenden Heimfahrt. ξύλον und πνεῦμα gewährleisten das Landen im Hafen der Ewigkeit; das Holz des mystischen Schiffes ist sozusagen pneumatisches Holz. Denn es ist Kreuzholz, heilbringendes Holz, das seit dem Tod Gottes am Holz geistspendend geworden ist, so wie (um ein anderes Beispiel aus der patristischen Theologie zu gebrauchen) seit der Taufe im Jordan durch die heilbringende Berührung des Wassers mit dem Menschenleib Gottes alles Wasser geistspendend wurde und alle Taufbrunnen Jordan heißen. Und diese übernatürliche Wirkung des Holzes geht immer in einem zweifachen Sinn vor sich: sie ist „Demut des Holzes" und dadurch „Herrlichkeit des Holzes"; sie ist „kleines Holz" und dadurch „gepriesenes Holz, durch das uns Heil geworden ist"[15]. Dieses Wort aus dem Weisheitsbuch, das die Allegorie des kleinen Holzschiffes auf die Arche des Noe anwendet, ist den Kirchenvätern zur mystischen Voraussage des Kreuzholzes geworden. Im ersten Schiffbruch der Natur hat Gott als Steuermann der Welt die Seelen auf dem „kleinen Holz" gerettet. Vor dem zweiten und endgültigen Schiffbruch rettet uns das Kreuzholz und das daraus gezimmerte Kirchenschiff; aber immer wieder ist es dabei das große Staunen, daß solche Rettung des Kosmos geschieht auf kleinem Holz: διασώζων ... ἐν μικρῷ ξύλῳ τὸν κόσμον, sagt Gregor von Nazianz[16], und Augustinus prägt den gleichen Gedanken in dem für die Symbolik des Mittelalters so einflußreichen Noe-Kapitel der Civitas Dei in die Worte: *arca procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit salva per lignum, in quo pependit mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*[17]. Von da aus weitet sich der Blick der altchristlichen Theologie wieder und preist, was sich einst an der Arche begab, nun an allen Schiffen, die in diesem tiefsten Belang das schönste Vorbild der Kirche sind. In einer Kreuzpredigt, die vermutlich Joseph von Thessalonich zugehört, steht der schöne Jubelruf der mystischen Schiffahrer: „Sei gegrüßt, heiliges Kreuz, du Weisheit aller Schiffslenker! Durch dich haben wir gute Fahrtrichtung erhalten, und nun können die Menschen mit kleinem Holz die mit tausendfach schwerer Last beladenen Handelsschiffe lenken und heimfahren lassen in den Hafen[18]!"

2. Schon das eben vorgelegte Stück der Schiffstheologie, die vom „kleinen Holz" so große Dinge auszusagen hatte, zeigte, wie das symbolische Denken des antiken Christen beim Nennen des Wortes ξύλον fast von selbst an das aus Kreuzholz gefertigte oder (wie vorab aus dem letztgenannten Wort des Joseph von Thessalonich hervorgeht) an das vom kreuzhölzernen Steuerruder gelenkte Schiff der Kirche dachte. Wir können das aber noch nach verschiedenen Seiten hin genauer ausführen. Aus allem wird sich eine Frage lösen, die bei den christlichen Archäologen schon lange strittig ist und zuletzt noch durch Fr. J. Dölger behandelt

[15] Sap 14, 7 LXX: εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη.

[16] Gregor von Nazianz, Oratio 4, 18 (PG 35, 545C). Vgl. auch Oratio 43, 70 (PG 36, 592B).

[17] Augustinus, De civitate Dei XV, 26 (CSEL 40, 2, S. 116, Z. 23—26).

[18] Oratio in venerandam crucem (bei J. Gretser, De sancta Cruce II, Regensburg 1734, S. 86D). Die Predigt steht auch, allerdings ohne den hier zitierten Passus, unter den Predigten des Ps.-Chrysostomus (PG 59, 675f).

wurde. Nachdem R. Garucci[19] mit Hinweis auf eine einzige Stelle aus Ps.-Ambrosius (von der wir unten genauer sprechen werden) den Vergleich „Schiff" = „gekreuzigter Christus" gezogen hatte, widersprach ihm J. Wilpert[20] und nannte den Vergleich in der altchristlichen Literatur „nicht geläufig". Dagegen erhob sich Dölger und nannte das Wilpertsche Urteil unter Beiziehung einer zweiten Belegstelle aus Hippolyt[21] „voreilig"[22]. Solch echt archäologischen Kleinkrieg können wir nur schlichten, wenn durch geduldiges Forschen die Belege so gemehrt werden, daß jeder Widerspruch verstummen muß. Das möge nun geschehen für die von Dölger gegen Wilpert mit Recht, wenn auch ohne genügendes Material, verteidigte Gleichung „Schiff = gekreuzigter Christus".

Im Hintergrund dieser nun zu entfaltenden Symbolik steht die altchristliche Theologie vom „Holz". Wir haben davon schon an anderer Stelle gesprochen[23], darum seien hier nur die Umrisse angedeutet. Es gehört zur theologischen Diktion der Uranfänge christlichen Sprechens, wenn das Kreuz des Herrn einfachhin mit ξύλον bezeichnet wird. Schon in der Apostelgeschichte ist Jesus der „am Holz Aufgehenkte"[24]; und das ist, wie wir aus Paulus[25] ersehen, die heilsgeschichtliche Erfüllung des Wortes aus Deut 21, 23 vom κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Ebenso spricht der erste Petrusbrief[26], und Polykarp hat das wörtlich übernommen[27]. Man kann nun vor allem aus dem Barnabasbrief ablesen, wie sich die urchristliche Symboltheologie bemüht, für das ξύλον des Kreuzes überall dort prophetische Vorbilder zu finden, wo immer vom „Holz" die Rede ist; und der stets mitschwingende Gedanke ist die tiefsinnige Dialektik, daß eben durch ein so verächtliches Mittel das Heil bewirkt wurde: daß Christus König und Herr geworden ist „am Holz". „Was aber bedeutet die Wolle und das Holz?" fragt der Barnabasbrief mit Hinweis auf Num 19, 6 und Lev 14, 4. „Daß die Königsherrschaft Jesu vom Holz ausgeht und daß die auf das Holz Vertrauenden leben werden in Ewigkeit[28]." Hier ist die theologische Gedankenwelt, aus der sich in frühester Zeit, vielleicht noch im ersten Jahrhundert, der Zusatz zu Ps 95, 10 gebildet hat: „Herrschen wird Gott vom Holze aus." Er begegnet bekanntlich schon bei Justin, der das Fehlen dieses ἀπὸ τοῦ ξύλου als jüdische Schriftfälschung bezeichnet[29]. Die altlateinische Übersetzung bietet den Zusatz ebenfalls: *Dominus regnavit*

[19] Storia dell' arte cristiana I, Prato 1872, S. 204.

[20] Bei Fr. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer II, Freiburg 1886, S. 730.

[21] Hippolyt, Fragment 4 zu Gen 8, 1 (GCS Hippolyt I, 2, S. 91).

[22] Sol Salutis[2] S. 275, Anm. 5 von S. 274.

[23] Vgl. ZkTh 65 (1941) S. 146. — Flumina de ventre Christi: Biblica 22 (1941) S. 378 f.

[24] Apg 5, 30; 10, 39; 13, 29.

[25] Gal 3, 13.

[26] 1 Petr 2, 24.

[27] Polykarp, Epist. ad Philipp. 8, 1 (Funk I, S. 304).

[28] Barnabasbrief 8, 5 (Funk I, S. 62); vgl. auch 12, 1 (Funk I, S. 74) mit dem Zitat aus 4 Esdr 4, 33; 5, 5.

[29] Justinus, Dial. Tryph. 73, 1 (Otto II, S. 260). Vgl. auch Apol. I, 41 (Otto I, S. 118).

de ligno, wie wir aus Tertullian[30] und dem unbekannten Verfasser der Schrift De montibus Sina et Sion[31] wissen; und der Nachhall in den Kreuzhymnen des Venantius ist uns heute noch vertraut[32]. Nun ist es aber für die Bildwelt unserer Schiffssymbolik von Wichtigkeit, daß sich mit diesem ξύλον = σταυρός früh auch die Vorstellung vom „Schiffsholz" verbindet, durch das wir gerettet werden. Es ist wiederum Justin, der eine ganze Theologie vom „Wasser, Glauben und Holz" aufbaut, zweifellos angeregt vom Barnabasbrief. So wie einst die Menschheit in der Arche gerettet wurde, rettet Christus das neue Geschlecht der Erlösten: „Christus ist geworden zum neuen Anfang eines anderen Geschlechtes, das da wiedergeboren wird durch ihn in Wasser, Glauben und Holz — durch das Holz nämlich, das in sich das Mysterium des Kreuzes vorbildet, so wie einst Noe gerettet wurde auf einem Holz, das ihn über das Wasser trug[33]." Schon hier ist also deutlich, was wir nachher noch genauer auszuführen haben: „Holz" ist einfachhin das „Schiff", das rettende, wenn auch noch so geringe Element, das kleine Holz des großen Sieges über das böse Meer. Wie nahe die Vorstellungen hier nebeneinander liegen, mag man noch aus Augustinus sehen, der in der Erklärung zu Ps 95, 10 ebenfalls den Zusatz bringt: *regnavit a ligno Deus*, und dann, in einer zeitgeschichtlich bedingten Auseinandersetzung mit den Circumcellionen, also fortfährt: *De cruce Christi regna, si a ligno regnaturus es. Nam lignum hoc tuum ligneum te facit: lignum Christi te per mare traicit*[34]. Oder, um ein ganz spätes Zeugnis anzuführen, das aber, gerade weil es so fernzuliegen scheint, die fortwirkende Kraft der Symbolik zeigt: der Byzantiner Nikephoros Kallistos Xanthopulos bezeichnet in der Widmung seiner Kirchengeschichte an Kaiser Andronikos II (um 1325) den Kaiser in echt byzantinischer Denkweise als den Lenker des „Weltenschiffes", als einen neuen Noe und Moses, die beide mit ihrem „Holz" das Schiff der Christenheit sinnbildeten: „Mit Schiff und Holz haben sie die Fluten des Bösen überwunden und haben so vorgedeutet das herrliche und herrlich fahrende Weltenschiff, das da gesteuert wird von dem aus Kreuzholz gebauten Mastbaum, gerettet haben sie so den Samen einer neuen Welt[35]."

ξύλον ist also Kreuz und Schiff zugleich: das „selige Holz, durch das uns Heil geworden ist" — ein Wort, das im Weisheitsbuch vom Holz der Arche gesagt wird und das (wie später zu zeigen ist) von der ganzen patristischen Symbolik auf das Kreuzholz gedeutet wurde. Vorab die dichterisch gehobene Sprache spricht sowohl vom Holz des Schiffes, so etwa ein Fragment aus Aischylos[36], der das „heilige Holz" der Argonauten besingt, als auch vom Holz des Kreuzes, wie der noch bis in die byzantinische Zeit hin-

[30] Tertullian, Adv. Marcionem III, 19 (CSEL 47, S. 408, Z. 1 f). — Adv. Judaeos 10 (PL 2, 628B).

[31] De montibus Sina et Sion 9 (CSEL 3, S. 113, Z. 13 f).

[32] Venantius Fortunatus, Miscell. II, 6 (PL 88, 96A); Analecta Hymnica 50 (1907) S. 74.

[33] Justinus, Dial. Tryph. 138, 6 (Otto II, S. 486).

[34] Augustinus, En. in Psalm. 95, 11 (PL 37, 1234B).

[35] Historiae Ecclesiasticae dedicatio (PG 145, 580BC).

[36] Aischylos, Fragm. 20 (Tragic. Graec. Fragmenta, ed. Nauck² S. 8).

ein zitierte Vers aus der altchristlichen Sibylle: „O seliges Holz, an dem Gott ausgespannt wurde, nicht wird dich die Erde behalten, nein, des Himmels Haus wirst du schauen, wann aufblitzen wird dein Feuerauge, o Gott[37]!"

Aber nicht nur von diesem rein symboltheologischen Standpunkt aus können wir die Gleichung „Schiff = Kreuzesholz" verständlich machen: wäre nur diese im Symbolwert des Begriffes „Holz" gelegene Übereinstimmung vorhanden, dann bestände das Urteil zu Recht, das Fr. J. Dölger ausspricht, wenn er sagt: „Die Arche wird hier als Sinnbild des Kreuzes Christi gefaßt, wobei das rettende Holz und das rettende Kreuz unter dem Gesichtspunkte Holz in Vergleich gesetzt wird. Der Vergleich erscheint uns heute etwas gesucht, da der Begriff Holz doch ein recht ferneliegender Vergleichspunkt ist[38]." Wir müssen hier noch weiter forschen. In der Tat ergeben sich aus der Umwelt der antiken Nautik eine Reihe von Vergleichspunkten, die erst so recht verständlich machen, wie naheliegend und beliebt dem antiken Christen der Vergleich „Kirche = Schiff aus Kreuzholz" werden konnte.

Der erste dieser Vergleichspunkte ist dieser: das antike Schiff ist aus dem gleichen Holz erbaut worden, aus dem man das Kreuz Christi gezimmert hat. Hier befinden wir uns in einem höchst seltsamen Stück des großen Bereiches altchristlicher Symbolik, wo sich Kenntnis der antiken Schiffstechnik mit ausschweifendster Allegorie unauflöslich verbunden hat. Es war eine in der antiken Literatur mannigfach besprochene Forderung der Schiffbaukunst, die seefest gezimmerten Schiffe aus dem dauerhaften Holz der verschiedenen, im Mittelmeergebiet zur Verfügung stehenden Koniferenarten herzustellen. Schon bei Platon[39] wird einmal in den Gesetzen dargelegt, daß der Idealstaat auf die sittenverderbende Seefahrt, diese „Nachbarschaft des bittersalzigen Meeres" (wie Platon mit einem Zitat aus Alkman sagt) verzichten müsse; und das werde trefflich unterstützt durch den Mangel an „Tannen, Fichten, Cypressen und Pechfichten" im Bereich des griechischen Lebens. Hier haben wir die von jetzt an klassische Aufzählung des zum Schiffbau geeigneten Materials: ἐλάτη = die Tanne; πεύκη = die Fichte oder Pechfichte; κυπάριττος = die Cypresse; πίτυς = die Föhre. Wir sehen auch bei Ezech 27, 5, wie das Zedernholz und die schlanken Tannen vom Sanir zum Schiffbau verwendet wurden, wenngleich, wie die Unterschiede zwischen LXX und Vulgata zeigen, die Bezeichnungen etwas durcheinandergehen: Hieronymus selbst macht darauf einmal in einem Brief aufmerksam: *pro abietibus autem et cupressis in Hebraeo ponitur „barusim", quod magis abietes quam* κυπαρίσσους *significat*[40]. Das masoretische berôš wird von den LXX mit κυπάρισσος oder mit πεύκη, seltener mit πίτυς wiedergegeben, von Hieronymus meist mit *abies*. Daraus ersehen wir jedenfalls, um welches Material es sich beim antiken Schiffsbau ge-

[37] Oracula Sibyllina VI, 26—28 (GCS S. 132). — Zitiert von Nikephoros Xanthopulos, Hist. eccl. VIII, 29 (PG 146, 112C).

[38] Sol Salutis[2] S. 273.

[39] Platon, Leges IV, 1 (705C).

[40] Hieronymus, Epist. 106, 65 (CSEL 55, S. 281, Z. 19f).

handelt hat: immer sind es die drei Hölzer der Tanne, Fichte und Cypresse. Das kann mit einer Fülle von antiken Zeugnissen belegt werden. Die Tanne zunächst (ἐλάτη und *abies)* wird um ihrer ragenden Größe willen meist zum Mastbaum verwandt; so sagt schon Theophrast[41]; so steht es dichterisch bei Vergil[42] und nüchtern naturwissenschaftlich bei Plinius: *navium malis antennisque propter levitatem praefertur abies*[43]. Zum Bau des soliden Kiels und der Seitenplanken dagegen verwendet man stets das Föhren- oder Pechfichtenholz (πεύκη, πίτυς oder *pinus),* wenn nicht gar das kostbarere und stärkere Holz der Cypresse. Vergil lobt die Wälder Italiens, weil sie das Holz zum Schiffbau liefern: *dant utile lignum navigiis pinos domibus cedrum cupressosque*[44]. Das reizende Epigramm des unbekannten Dichters in der Anthologia Palatina läßt die Pechfichte klagen: „Einst ward von Stürmen gefällt eine Fichte. Was baut ihr nun aus mir noch ein Schiff? Hab ich doch schon einmal Schiffbruch und Sturm gekostet auf trockenem Land[45]!" Bei Vegetius[46] heißt es: *ex cupresso ... contexitur navis.* Das gleiche wiederholen Dichter und Techniker[47]. Noch in einem von Cassiodor verfaßten Brief des Königs Theoderich an den Präfekten Abundantius wird der Bau von tausend Lastschiffen befohlen und dazu die Bezahlung der notwendigen Fichten und Cypressen in Aussicht gestellt[48].

Für die daraus sich entwickelnde Symbolik ist es bedeutsam, aus welchen technischen Gründen man gerade diese Hölzer zum Schiffbau verwendete. Für die Tanne sahen wir es schon: sie ist der Typus des hochragenden und doch elegant leichten Baumes. So schon bei Homer[49], und genau so klingt es noch bei Gregor von Nyssa[50] nach, wo der Text der LXX in Cant 5, 11 den Vergleich des Bräutigams mit der schlanken Schwarztanne nahelegte, der gleichen *abies nigra,* von der schon Vergil[51] spricht. Das gilt aber auch von den anderen Arten der Koniferen. Basilius zählt sie einmal auf, fast mit den Worten des Platon: „Auf Gottes Wort hin schossen sie empor, diese erhabensten aller Bäume, die Fichten, die Zedern, die Cypressen und die Pechföhren[52]." Und dem dieses Wort nachahmenden Ambrosius kommt dabei wie von selbst auch die nautische Verwendbarkeit des Tannenholzes in den Sinn: *hinc pinus, hinc cypressus in alta se extulerunt cacumina, cedri et piceae convenerunt. Abies quoque non*

[41] Theophrast, Hist. plant. V, 7, 5.

[42] Vergilius, Georgica II, 68; Aeneis V, 663. — Vgl. auch Livius XXVIII, 45, 18.

[43] Plinius, Nat. hist. XVI, 195.

[44] Vergilius, Georgica II, 442 f.

[45] Anthologia Palatina IX, 105.

[46] Vegetius, Epitoma rei militaris IV, 34.

[47] Vitruvius II, 9, 12. — Martialis VI, 49, 5.

[48] Cassiodor, Variar. V, 16 (PL 69, 656 f).

[49] Ilias V, 560; Odyssee V, 239.

[50] Gregor von Nyssa, In Cantic. Homil. 13 (PG 44, 1056 C).

[51] Vergilius, Aeneis VIII, 579.

[52] Basilius, Hexaemeron V, 6 (PG 29, 105 B).

contenta terrenis radicibus atque aerio vertice etiam casus marinos tuto subitura remigio nec solum ventis, sed etiam fluctibus certatura processit[53]. Daneben haben aber diese Hölzer noch eine zweite Eigenschaft, die sie für die Nautik besonders tauglich machen: sie sind unverweslich, sozusagen ewig. *Maxime aeternam putant cupressum cedrumque*, sagt Plinius[54]. Das klingt weiter in der christlichen Symbolik. „O Geliebte, bei der Cypresse fällt niemals die Blume ab, im Gegenteil bei ihr ist ihr Ebenbild ewig und sie bleibt die gleiche im Sommer und im Winter", sagt Hippolyt[55], und Ambrosius[56] hat ihm das nachgeschrieben. Darum betonen die antiken Techniker immer wieder die besondere Brauchbarkeit des Cypressenholzes für den Bau der Schiffe[57].

All das macht es verständlich, daß wir im antiken Sprachgebrauch eine geradezu synonyme Verwendung der Namen dieser Baumarten für „Schiff" im allgemeinen feststellen können. Mit ἐλάτη bezeichnet Euripides im Chorlied der Alkestis einfachhin das Schiff des Charon, diese „zweiruderige Tanne": πολὺ δή, πολὺ δή, γυναῖχ' ἁρίσταν, λίμναν 'Αχεροντίαν πορεύσας ἐλάτᾳ δικώπῳ[58]. Bei Accius ist das Wort *abies* das gleiche wie Schiff[59]. Am bekanntesten ist der dichterische Gebrauch von *pinus* für Schiff[60], und bei Antiphilos wird das Schiff einmal kurz πεύκη genannt[61]. Es ist nur eine abgeleitete Form davon, wenn zuweilen das wichtigste Organ des Schiffes, das hölzerne Steuerruder, einfach ἐλάτη genannt wird, wie bei Homer[62], oder *pinus* wie bei Lukan[63]. Die Grundvorstellung ist immer die gleiche: das Wunderwerk des menschentragenden Schiffes ist darin

---

[53] Ambrosius, Exameron III, 11, 47 (CSEL 32, 1, S. 90, Z. 15—19).

[54] Plinius, Hist. nat. XVI, 207.

[55] Hippolyt, Hoheliedkommentar 16 (Texte und Untersuchungen 23, 2, Leipzig 1902, S. 49, Z. 6—8).

[56] Ambrosius, Expl. in Psalm. 118, Sermo 4, 20 (CSEL 62, S. 77, Z. 17 f). — Vgl. noch Honorius Aug. (PL 172, 965 C).

[57] Reiche Belege dafür bei Daremberg-Saglio III, 2 (1904) Sp. 1628 B.

[58] Euripides, Alkestis 442/444. — Vgl. auch Phoinissai 208 f.

[59] Accius, trag. fragm. 331 (Tragic. Romanorum Fragmenta, ed. O. Ribbeck I, S. 179).

[60] Horatius, Epoden XVI, 57. — Ovidius, Metamorph. XIV, 88. — Virgilius, Aeneis X, 206. — Prudentius, Psychomach. 121 (CSEL 61, S. 175).

[61] Anthologia Palatina IX, 306.

[62] Odyssee XII, 172. — Ilias VII, 5.

[63] Lucanus, Pharsalia III, 531. — Aus all dem, was wir bisher an Belegen für die nautische Bedeutung von ξύλον vorlegten, geht hervor, daß der Vergleich zwischen „Holz" und „Schiff" ungemein naheliegen mußte. Mehrere daraus abgeleitete Wortverbindungen der griechischen Literatur erklären sich so. Hesiod, Opera et dies 808 spricht von νήια ξύλα. Bei Herodot wird die Seeschlacht ξύλων ἀγών genannt, VIII, 100, 2. — Plutarch läßt Aristides von einem Seesieg sagen: νενικήκατε θαλασσίοις ξύλοις, Arist. 324 C. — Auch die byzantinische Sprechweise kennt die Verwendung von ξύλον schlechthin für „Schiff". So etwa bei Johannes Skylitzes, Excerpta hist. (PG 122, 384 B), wo die großen Schiffe im Gegensatz zu den Kähnen einfach ξύλα μακρά genannt werden. — Oder bei Theophanes (ed. Bonn 1839, 610, 8), der das von Schiffen wimmelnde Meer θάλασσα ὁλόξυλος nennt.

begründet, daß es vermag, das böse Meer zu befahren mit leichtem, auf hohen Bergen gewachsenem, unverweslichem und vom Menschengeist geformtem Holz, dem Holz der Tanne, der Fichte und der Cypresse.

Hier nun setzt die christliche Symbolik ein und verschlingt sich unauflöslich mit dem nautischen Wissen des antiken Schiffsbauers: es kennt der Christ noch ein anderes „Holz", das ebenfalls zusammengefügt ist aus Tanne, Fichte und Cypresse — das heilige Holz des Kreuzes, das allein ihn rettet aus den Fluten des bösen Meeres. Hier müßte, um die ganze Fülle altchristlicher Symbolik lebendig werden zu lassen, die seltsame Geschichte der uralten Allegorie vom „dreifachen Holz des Kreuzes" vorgelegt werden[64]. Das würde indes zu weit führen; wir müssen uns mit den Andeutungen begnügen, die für das Verständnis der Gleichung zwischen Schiff und gekreuzigtem Christus nötig sind. Es handelt sich hier zweifellos um ein uraltes Stück christlicher Allegorie; den Ansatzpunkt wird sie wohl in der Exegese des Hohenliedes (zu 5, 11 LXX) haben, wie dies das gleich nachher vorzulegende Wort aus Ambrosius vermuten läßt, das vermutlich aus Hippolyt oder aus Origenes stammt. In einer bei Chrysostomus überlieferten anonymen Predigt wird (mit Anspielung auf Is 60, 13 LXX) vom Kreuz des Herrn gesagt, es sei zusammengesetzt aus „Cypresse, Fichte und Zeder"[65]. Von da an jedenfalls ist das Wort vom „dreifachen Kreuzholz" in der griechischen Allegorie beliebt. Die Gerechten, sagt Anastasius Sinaita, sind die Früchte des Baumes aus drei Hölzern: *fructum ferentes veluti in trium arborum ligno ... Christum invocantes, qui in crucis ex tribus arboribus confectae ligno recubuerat et obdormierat*[66]. Hier verflechten sich die Bilder: der „auf dem dreifachen Holz schlafende Christus" ist der gleiche, der einst auf dem Holz des Schiffes einschlief, Kreuzholz und Schiffsholz sind eins, weil aus dem gleichen Material des dreifachen Holzes gebildet. Der Byzantiner Nikolaos Kallikles besingt in einem rührenden Gedicht auf den am Kreuz entschlafenen Bräutigam das dreifache Holz: „und das Holz ist aus Fichte und Cypresse und Zeder"[67]. Aber auch das symbolfreudige Frühmittelalter weiß darum. Bei Ps.-Beda wird genau so (wenn auch mit einer Erweiterung für die aus Buchsbaumholz gefertigte Tafel der Kreuzinschrift) gesagt: *crux Domini de quattuor lignis facta est, quae vocantur cypressus, cedrus, pinus et buxus, sed buxus non fuit in cruce nisi tabula de illo ligno*

---

[64] Vgl. dazu A. Mussafia, Sulla legenda del legno della croce: Sitz.-Ber. d. Wiener Akademie, Hist.-Phil. Klasse 1869, S. 165—216. — F. Kampers, Mittelalterliche Sagen von dem Paradiesbaum und dem Holz des Kreuzes Christi (1897). — A. Halusa, Das Kreuzesholz in Geschichte und Legende (1926). — Bächtold-Stäubli V, 487/508. — Von älterer, aber patristisch in vielem besser belesener Literatur wurde benützt: J. Lipsius, De Cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles, Antwerpen 1629 — H. Kipping, Liber singularis de Cruce et Cruciariis, Bremen 1671. — Cl. Salmasius, Epistola de Cruce, Leyden 1646. — O. Zöckler, Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen, Gütersloh 1875.

[65] Ps.-Chrysostomus, Oratio de adoratione Crucis 3 (PG 59, 839C).

[66] Anastasius Sinaita, Hexaemeron 5 (PG 89, 917C).

[67] Carmen in Christum dormientem in ligno (bei J. Gretser, De S. Cruce III, Regensburg 1734, S. 347).

supra frontem Christi[68]. So konnte man in allen allegorischen Werken des Mittelalters lesen: den schönsten Nachklang fand diese urchristliche Symbolik in der Bonaventura zugeschriebenen Schrift vom „Mystischen Weinstock"[69].

Es ist also das aus dreifachem Holz gebildete Kreuz zugleich auch das aus dem gleichen Holz gebildete Schiff des Heils; Christus ist die hochragende Tanne aus dem Hohenlied, weil sein Kreuz hochragt und weil er auf dem Holz zu unserem Heil entschlafen ist. Wie selbstverständlich all diese Symbole dem antiken Christen waren, sehen wir aus Ambrosius, der zum Italatext Cant 5, 11 *(crines eius abietes nigrae)* unmittelbar beifügt — und wir verstehen diese allegorische Unlogik in ihrer Tiefe nur auf Grund des oben Dargelegten —: *et bonae ex abiete naves Tharsis, quae fluctibus supernatent mundi et tutum remigium salutis exhibeant*[70]. Noch deutlicher wird dies aus einer auf den ersten Blick allegorisch geradezu überladenen, sinnverwirrenden Ausführung bei Paulinus von Nola, die man in ihrem ganzen Zusammenhang lesen muß, um einen Eindruck von der wie schwebenden Eleganz solcher Bilderfülle zu gewinnen.

Wir heben hier nur einen Satz heraus. Paulinus spricht von der Tatsache, daß sich in den heilsgeschichtlichen Vorbildern immer „schwarz und weiß" mischt, Kleines und Großes, Sündiges und Göttliches. Das nun sieht er auch vorgedeutet in den „Schwarztannen" (bei 3 Reg 5, 8 Itala: *abietes bonae et nigrae adducentes naves Tharsis)*, aus denen die Schiffe gebaut werden. Diese schwarzen, aber guten Tannen sind wie die Braut im Hohenlied, die schwarz, aber schön und dadurch das Vorbild der Kirche ist: *illae abietes nigrae et bonae adducentes naves Tharsis secundum eius formam sunt, quae fusca pariter et decora est. Ipsius enim et membra sunt sancti, qui sicut et palmae florentes et cedri multiplicabiles, ita et abietes nigrae et bonae sunt, quia in Ecclesia, hoc est Dei monte verticibus meritorum eminent, ut abietes in suis montibus; et sicut illae aptae navibus contexendis, ita illi principes populi de monte legis ut a Libano excisi arcam Domini sive navem, hoc est Ecclesiam, per huius mundi diluvia navigaturam edolatis verbo Dei gentibus texuerunt et in compagem caritatis fide stringente coniunctam fluctus mundi istius imputribiliter secare docuerunt*[71].

Noch von einem zweiten Vergleichspunkt aus kann die antike Kultur der Schiffsbautechnik die Gleichung zwischen Schiff und Kreuz verständlich machen. Das gute Schiff ist nicht nur aus den edlen Hölzern erbaut, von denen wir sprachen, sondern auch zusammengefügt von eisernen Nägeln. „Holz und Nägel": das ist die immer wieder ausgesprochene Zusammenfassung aller Sicherheit, die das seetüchtige Schiff gegen die Fluten des bösen Meeres gewährt. „Holz und Nägel": das ist aber auch eine Zusammenfassung dessen, was den Kreuztod bedeutet. Das ist nun keineswegs bloß christliche Allegorie, sondern war schon dem außerchristlichen antiken Denken eine geläufige Gleichung. Im Traumbuch des Artemidor heißt

[68] Ps.-Beda, Excerptiones Patrum (PL 94, 555 D).

[69] Bonaventura (?), Vitis mystica 46 (Opera ed. Quaracchi VIII, S. 224 f; PL 184, 732 D).

[70] Ambrosius, De Spiritu Sancto II, Prologus 14 (PL 16, 746 A).

[71] Paulinus von Nola, Epist. XXIII, 29 (CSEL 29, S. 185, Z. 24 — S. 186, Z. 8).

es: „Gekreuzigtwerden bedeutet (im Traum) für die Seefahrenden etwas Gutes. Denn aus Holz und aus Nägeln wird sowohl das Kreuz als auch das Schiff verfertigt, und der Mastbaum eines Schiffes gleicht ja dem Kreuz[72]." Plutarch hat das Werden des glückhaften Staatsschiffes der Römer beschrieben, wie es mit Sägen, Hämmern und Nägeln zusammengefügt wurde[73]; eine ganz ähnliche Schilderung gibt uns Theodoret von dem durch Noe mit Holz und Nägeln gebauten Schiff der Arche[74]. Aus der antiken Zauberpraxis wissen wir, daß man sowohl mit den Nägeln vom Kreuz eines Verurteilten als auch mit den Nägeln eines gescheiterten Schiffes magische Künste ausübte. Bei Plinius wird erzählt, wie das Holzstück und die Nägel eines Kreuzes Fieber vertreiben: *in quartanis fragmentum clavi a cruce involutum lana collo subnectunt, aut spartum e cruce*[75]. Und Lukian[76] berichtet von einem Zauberring, der aus einem Kreuznagel geschmiedet wurde, offenbar zu ähnlichen Zwecken wie der Talisman aus einem Schiffsnagel, den Apuleius[77] erwähnt. Das alles beweist jedenfalls, wie nahe im symbolischen Denken das aus Holz und Nägeln gefügte Schiff und das Kreuz beieinander lagen. Wenn darum die christlichen Symboliker das gute Schiff der Kirche oder der Seele preisen, dann erwähnen sie stets, es sei aus „Holz und Nägeln" zusammengeschmiedet und eben dadurch allein seefest. *Clavante ferro firma ligni robora, aevo terente solverat*, singt Paulinus von Nola[78] von dem Schiff, das ihm die heilsgewisse Fahrt des Christen zum Hafen der Ewigkeit sinnbildet. Nicht sei das Schiff des Lebens ein mennigrot bemaltes Prachtboot, dichtet Gregor von Nazianz, sondern es sei gefügt aus ehernen Nägeln und dadurch seetüchtig: ἐσθλὴν γόμφοισιν εὔπλοον εὖ ἀραρυῖαν χείρεσι ναυπηγοῖο[79]. Was aber vom Seelenschiff des Lebens gilt, ist zuerst am Schiff der Kirche Wirklichkeit geworden. Die Kirche ist das Schiff, das aus dem Holz und den Nägeln seine Kraft herleitet — das heißt aber, aus dem Holz und den Nägeln des göttlichen Kreuztodes. Die Kirche ist das gute, seefeste Schiff der Apostel, das Theodoros Prodromos mit den schönen Worten besingt:

---

[72] Artemidor, Oneirokritika II, 53 (Hercher S. 152, Z. 4—6).

[73] Plutarch, De fortuna Romanorum 9 (321 D).

[74] Theodoret, Oratio de Providentia 7 (PG 83, 681 A).

[75] Plinius, Nat. hist. XXVIII, 11, 46.

[76] Lukian, Philopseudes 17 (Reitz III, 45). Vgl. dazu Fr. J. Dölger, Vita Macrinae. Der eiserne Fingerring mit der Kreuzpartikel: Antike und Christentum 3 (1932) S. 109, Anm. 62. — A. Holder, Inventio S. Crucis, Leipzig 1889, S. 50 ff.

[77] Apuleius, Metamorph. III, 17 (Helm S. 65, Z. 5 f). Der Text ist hier allerdings recht verderbt, so daß die Lesart *infelicium navium durantibus clavis* nicht gesichert ist. Vgl. dazu A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1908, S. 85 ff. — Indes spricht auch der sogenannte Dioscurides latinus V, 98 (ed. Stadler, Romanische Forschungen 12 [1902] S. 162 ff) von einem medizinischen Mittel aus Schiffsnägeln: *conficitur de acutis id est de clavis navium.*

[78] Paulinus von Nola, Carmen XXIV, 103 f (CSEL 30, S. 210).

[79] Gregor von Nazianz, Carmina I, 2, 9, vv. 143 f (PG 37, 678). Vgl. die gleiche Beschreibung auch Carm. II, 1, 17, vv. 5—8 (PG 37, 1262).

„O selige Axt, o du göttlicher Wald auf den Bergen,
Ihr glücklichen Holzfäller, glorreiche Finger der Schiffsbauer!
Dies Schifflein habt ihr gefügt, feste Nägel hat es, und fährt nun über das Meer:
Gott ist eingestiegen, der Lehrer, der aus ihm seine Stimme erhebt[80]!"

Damit haben wir die vorbereitenden Gedanken umrissen, die zu der nun vorzulegenden Gleichung zwischen Schiff und Kreuz Christi geführt haben. Das antike Denken vom guten Schiff aus Holz und Nägeln, das so sehr an das Kreuz erinnert, ist es, was Ps.-Ambrosius die Worte eingab: *Christus est navis, in qua ascendunt omnium credentium animae, quae ut tota firmitas in fluctibus habeatur, de ligno fabricatur et de ferro configitur, hoc est Christus in cruce*[81].

3. Mit diesem Gedanken vom Schiff der Kirche, das aus der Materie des Kreuzes, aus „Holz und Eisennägeln" zusammengefügt ist, sind wir zum Innersten der altchristlichen Schiffsallegorie vorgedrungen. Darin enthüllt sich der in allen Symbolen der Kirche sich bergende Grundgedanke der patristischen Kirchendogmatik: daß die Kirche eine Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens und Geschickes Christi sei, daß sie lebe aus dem von Gottes Tod erworbenen Leben; ihre Geschichte auf dem bösen Meer der Welt ist nur die mystische Folge des tödlichen Sieges am Kreuz. Kein anderes Symbol konnte das so treffend aussprechen wie die Allegorie vom Schiff der Kirche, das gebaut ist aus dem Holz und den Nägeln des Kreuzes.

Wenn wir diese Kerngedanken der Schiffsallegorie nun entfalten, so bemerken wir ausdrücklich, daß es uns jetzt nur um jenes Stück der Gesamtallegorie geht, das sich unmittelbar aus dem bisher Gesagten ergibt — das heißt, wir sprechen jetzt von dem aus Kreuzholz gebauten Schiff und seinem aus Kreuzholz gezimmerten Steuerruder, nicht aber von dem Mastbaum dieses Schiffes, der wiederum insonderheit ein Symbol des heilbringenden Kreuzes ist und von dem wir in einem kommenden Aufsatz eingehend zu handeln hätten. Wir müssen die beiden Bildreihen vom hölzernen Schiffskörper und vom hölzernen Mastbaum, obgleich beide Symbole des Kreuzes sind, gut auseinanderhalten. Gerade das ist so bezeichnend für die alle Symbole wie durchwirkende Kraft der antiken Kreuztheologie, daß sie sich nicht nur des (rein visuell gesehen) an sich viel naheliegenderen Bildes des Kreuzes als Mastbaum bedient, sondern einfachhin im Holz des Schiffes als seinem demütigen und doch einzig tragfähigen Element das Holz des Kreuzes sieht.

„Holz und Nägel": darin lag, wie wir zeigten, der Anknüpfungspunkt der Vergleichung zwischen Kreuz und Kirchenschiff. Wir können dies noch etwas deutlicher machen mit einer Reihe von Zeugnissen. Origenes

[80] Theodoros Prodromos, Tetrasticha in Nov. Testamentum (PG 133, 1185 B).

[81] Ps.-Ambrosius, Sermo 47, 2 (PL 17, 700 A). Das ist die von Garucci zum Erweis der Gleichung „Schiff = gekreuzigter Christus" angeführte einzige Stelle. Dölger fügt ihr eine zweite hinzu, wie wir bereits sagten, ein Fragment aus Hippolyt (vgl. oben Anm. 21). Hier wird die Arche des Noe mit Christus dem Gekreuzigten verglichen, die beide „nach Osten" heimkehren. Darüber werden wir im Aufsatz vom „Steuermann des Heils" eingehend zu handeln haben.

hat uns in seinem Buch gegen Celsus einen Text dieses Kirchenfeindes aufbewahrt, der lebendig zeigt, wie sich die altchristliche Theologie vom Holz des Kreuzes in heidnischer Verzerrung widerspiegelte. Celsus hat, offenbar auch aus gnostischen Kreisen, viel gehört von der Verehrung der Christen für das „Holz des Lebens": „Überall findet man bei ihnen das Holz des Lebens und die vom Holz bewirkte Auferstehung des Fleisches, weil, wie ich glaube, ihr Lehrer an ein Kreuz angenagelt wurde und von Beruf ein Zimmermann war[82]." Das ist nichts anderes als eine Ahnung von dem, was schon die älteste Theologie zu sagen hatte von dem „Holz und den Nägeln". In diese beiden Begriffe faßt sich zusammen, was vom heilbringenden Leiden des Herrn gesagt wurde; man vergleiche dazu etwa die Weise, in der Alexander von Alexandrien vom Mysterium des Holzes und der Nägel spricht[83]. Noch deutlicher wird, schon mit einem deutlichen Hinneigen zu nautischer Symbolik, diese Diktion bei Theodoret. Für ihn ist das Kreuz das ἰκριον: das heißt geradezu die „Schiffsplanke", an die der Herr angenagelt wurde: τῷ ἰκρίῳ τὸν Σωτῆρα προσήλωσαν[84]. Kein Zweifel, daß sich mit diesem seltenen, dem Gebildeten aus Homer[85] geläufigen Wort aus der Nautik, das Theodoret hier auf das Kreuz anwendet, die Vorstellung von dem aus den Planken des Kreuzholzes gebauten Schiff der Kirche verband. Wir wissen ja bereits, wie gerne Theodoret von der Kirche als der zweiten Arche des Heils, als dem Schiff der Welt gesprochen hat. Es ist dies genau die gleiche symbolische Gedankenverbindung, die uns im Westen bei Venantius Fortunatus begegnet, wenn er in seinem Hymnus auf das Kreuz das *dulce lignum* und die *dulces clavos* besingt, um dann allsogleich nautische Symbole auszusprechen: *atque portum praeparare nauta mundo naufrago*[86]. Ist hier das Kreuz gedacht als das Schiff des weltrettenden guten Steuermanns, so in einem anderen Gedicht des Venantius als das hölzerne Steuerruder, das Christus in das böse Meer eingetaucht und so die Welt gerettet hat: *velis das navita portum, tristia submerso mundasti vulnera clavo*[87].

Von dieser aus den bisher behandelten Gedanken sich zusammenfügenden Gleichung „Kirchenschiff = gekreuzigter Christus" wird es verständlich, in welch seltsamer, aber nun durchaus als folgerichtig zu erkennender

---

[82] Origenes, C. Celsum VI, 34 (GCS Origenes II, S. 103, Z. 20—22).

[83] Alexander von Alexandrien, De anima et corpore 5 (PG 18, 598 C).

[84] Theodoret, Interpr. in Psalm. 58, 8 (PG 80, 1308 C). — Die gleiche Zusammenstellung von ἰκριον und ἧλοι bei der Beschreibung des Leidens Jesu auch Graec. affect. curatio VIII (PG 83, 1012 A) und Interpr. in Psalm. 108, 4 (PG 80, 1756 B). — Hippolyt, Segnungen Jakobs 8 (Texte und Untersuchungen 38, 1, S. 22, Z. 5): ἐπὶ ξύλου προσηλωθείς.

[85] Odyssee V, 163; XII, 414. — Vgl. auch Herodot V, 16. — Suidas (ed. Bernhardy, Halle 1843) I, 2, Sp 978, Z 16f: ἰκρία : ὀρθὰ ξύλα ἢ σανιδώματα τῆς ναός. — Zur nautischen Bedeutung von ἰκριον vgl. auch A. Boeckh, Seewesen des attischen Staates S. 105.

[86] Venantius Fortunatus, Miscell. II, 2 (PL 88, 89 A); Analecta Hymnica 50, S. 71. — Der handschriftlich allein zu rechtfertigende Text des Verses lautet „*nauta mundo naufrago*", nicht, wie heute in dem am Karfreitag gesungenen Text: „*arca mundo naufrago*".

[87] Venantius Fortunatus (?), Miscell. II, 4 (PL 88, 93 A).

Weise die altchristliche Symbolik alles auf das Kreuzleiden Christi deutet, was sich mit dem schiffahrenden Christus begeben hat. Zwei Züge vorab sind es, die, von Origenes an bis ins hohe Mittelalter, immer wieder Schiff und Kreuz in eins zu setzen anregten. *Ascendit in naviculam* steht von Christus geschrieben (Mt 8, 23; 13, 2; 15, 39; Lk 8, 22): und dieser an sich ganz nautische Ausdruck[88] des „Hinaufsteigens" erinnert (in Kraft der oben gezeichneten Symbolik) den allegorischen Schriftdeuter ohne weiteres an das „Hinaufsteigen" ans Kreuz. Und weiter steht (Mk 4, 38) geschrieben: *et erat ipse in puppi super cervical dormiens.* Christus auf dem Achterdeck des Schiffes und schlafend: das war wiederum nur zu deuten auf den Steuermann des Alls, der am Kreuz im Tod entschlief. Das ist schon bei Origenes ganz offenbar eine geläufige Exegese, denn er kommt auf sie in ganz anderen Zusammenhängen wie auf eine allbekannte Auslegung zu sprechen: der im Meersturm schlafende Christus ist der am Kreuz Entschlafene, und die Stillung des Sturms ist der durch den Kreuztod bewirkte Friede der Welt[89]. In dem fälschlich Hieronymus zugeschriebenen Markuskommentar, der aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts stammt und eine Fülle eigenwilliger und zugleich uralter Allegorien enthält, wird dies alles eindrucksvoll zusammengefaßt. Der römische Verfasser kennt sich offenbar gut aus auf dem antiken Schiff und weiß, daß man auf dem Achterdeck für den Steuermann die Bordwände höher zog, um ihn mit hölzernen Planken vor dem Wetter zu schützen, ja, daß man ihm dort lederne Zelte errichtete[90] — auf den Schiffsbildern der römischen Trajanssäule ist das noch heute gut zu sehen. Auf einem solchen Achterdeck also, so sinniert er weiter, hat Christus geschlafen. Das bedeutet ihm tiefes Geheimnis: *puppis mortuis pellibus vivos continet et fluctus arcet et ligno solidatur: id est cruce et morte Domini Ecclesia salvatur. Cervical corpus Domini est, cui divinitas sicut caput inclinata est. Puppis initium Ecclesiae est, in qua Dominus dormit morte corporali*[91]. „Das Achterdeck ist der Anfang der Kirche"; er hätte genau so gut sagen können: der Kreuztod ist der Anfang des Mysteriums, das sich zwischen Christus und der Kirche, zwischen dem Steuermann und seiner Braut, dem jungfräulichen Schiff, begibt. Um dieses Mysteriums willen ist Gott Mensch geworden, oder in nautischem Symbol: darum ist er „ins Schiff gestiegen". Das hat Ambrosius in seiner Erklärung zu Lk 8, 22 ausgesprochen: *itaque qui se intelligeret propter divinum in terras venisse mysterium Ecclesiaeque conventum, relictis navem ascendit parentibus. Neque enim quisquam poterat hunc mundum*

[88] Zu *ascendere navim* als nautischem Fachausdruck vgl. die vielen Belege im Thesaurus linguae latinae II (1901) Sp. 755, Z. 46 ff. — Dabei ist natürlich an die κλῖμαξ = Schiffleiter oder die ἀποβάθρα = die Laufplanke gedacht, auf der man die Höhe der Bordwand gewinnt. Beide aber werden, wie später zu zeigen ist, selber zu Symbolen des aus Holz gebildeten Kreuzes. Um so näher mußte es liegen, das *ascendere* für Schiff und Kreuz zugleich zu verstehen.

[89] Origenes, In Cantic. Homil. 2, 12 (GCS Origenes VIII, S. 58, Z. 17—23); vgl. auch ebd. 2, 9 (S. 55, Z. 16—21).

[90] Vgl. RE Suppl. V (1931) Sp. 933, Z. 24—33 (F. Miltner).

[91] Ps.-Hieronymus, Comment. in Evang. Marci 4 (PL 30, 605 A). — Vgl. G. Morin, Un commentaire sur S. Marc de la première moitié du V^e siècle: Revue Bénédictine 27 (1910) S. 352—362.

enavigare sine Christo[92]. Das Besteigen des hölzernen Schiffes, ohne das wir das böse Meer nicht befahren können, ist aber das Besteigen des Kreuzes, das Angenageltwerden ans Holz. Es ist immer wieder von neuem überraschend, wie nahe diese Gedanken zusammenliegen im Denken der christlichen Antike, wenn wir einmal diese sonst so verborgenen Nerven bloßgelegt haben. Dafür wieder ein Beispiel aus Ambrosius. In dem hymnischen Lob auf das heilige Kreuzholz, das er dem Buch vom Heiligen Geist einfügte, ist es die geheimnisvolle Gegensätzlichkeit zwischen verächtlichem Holz und weltrettender Kraft, die ihm die Worte entlockt: *O divinum crucis illius sacramentum, in qua haeret infirmitas, virtus libera est, affiguntur vitia, eriguntur tropaea! Unde quidam sanctus ait: confige clavis a timore tuo carnes meas* (Ps 118, 120), *non ferreis clavis, ait, sed timoris et fidei.* Dieser Gedanke vom Holz und den Eisennägeln löst unmittelbar die Erinnerung an 1 Petr 2, 24 aus, und dies wiederum (in Kraft der Grundvorstellungen vom „Holz" des Kreuzes) das Bild von dem aus Holz und Nägeln gebauten Schiff, denn Ambrosius fährt sogleich fort: *Lignum igitur illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis vectura nostra est, non poena. Alia enim salus non est nisi vectura salutis aeternae*[93].

Von da aus verstehen wir nun besser die tiefsinnige Theologie des für alle kommende Schiffssymbolik so einflußreichen Augustinus. Man könnte aus seinen Predigten geradezu eine Theologie des Holzes zusammenfügen: immer wieder ist Augustinus beeindruckt von dem erhabenen Mißverhältnis zwischen dem kleinen Holz und dem großen Sieg über das Meer — das heißt von der Demut des Kreuztodes und der Herrlichkeit der Erlösung. Nur auf dem Holz des Kirchenschiffes sind wir sicher, und dies nur, weil es aus dem Holz des Kreuzes gefügt ist. *Ad patriam qua ituri sumus? Per ipsum mare, sed in ligno. Noli timere periculum: lignum te portat quod continet saeculum*[94]*!* Und noch deutlicher in einer Predigt: *Opus est ut in navi simus, hoc est, ut in ligno portemur, ut mare hoc transire valeamus. Hoc autem lignum, quo infirmitas nostra portatur, crux est Domini, in qua signamur et ab huius mundi submersionibus vindicamur*[95]. In seiner Erklärung des Johannesevangeliums gibt Augustinus dieser Theologie vom Schiff des Gekreuzigten eine Form, die (wie wir früher schon ausgeführt haben) bereits den Übergang bildet von der Allegorie des hölzernen Schiffes zu derjenigen des Mastbaums; aber auch hier steht ganz allgemein der Satz: *Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi cruce Christi portatus*[96]. Es ist das Hohelied der christlichen Heilsgewißheit, die da gründet in der Demut des Kreuzes, wenn Augustinus in einer seiner Predigten ausruft: „Heim fährt das Schiff ins Vaterland. Aber ins Vaterland nur auf dem Schiff. Seefahrer sind wir ja, wenn wir schauen auf die Wogen und Wetter dieser irdischen

[92] Ambrosius, Expos. Evangelii sec. Lucam VI, 39 (CSEL 32, 4, S. 248, Z. 5—8).

[93] Ambrosius, De Spiritu Sancto I, 9, 110 (PL 16, 730 C).

[94] Augustinus, En. in Psalm. 103, sermo 4, 4 (PL 37, 1380 CD).

[95] Augustinus, Sermo 75, 2 (PL 38, 475 BC).

[96] Augustinus, Tract. in Joannem II, 2, 3 (PL 35, 1389).

Welt. Aber kein Zweifel kommt mir: wir gehen nicht unter, weil wir getragen werden vom Holz des Kreuzes[97]!"

Auch der christliche Osten kennt diese Allegorie. In der Homilie des syrischen Dichters Jakob von Sarug „Über den rechten Räuber" wird in einer Fülle von Bildern der unerschütterliche Glaube des guten Schächers gepriesen. Da heißt es denn: „Obgleich die Wogen sein Schiff brausend umtosten, um es zum Sinken zu bringen, entging er mit kräftigem Ruderschlag dem Meer des Zweifels. Obwohl die Wellen wie eine Sturmflut umtobten, lief es dennoch im Holz des Kreuzes in den rettenden Hafen ein und ging nicht unter[98]." Die byzantinische Rhetorik, die mit so viel Begeisterung immer wieder das lebenspendende Kreuz preist, ist von nautischen Symbolen geradezu überfließend und es ist unmöglich, davon einen alle Zeugnisse einbeziehenden Überblick zu geben — man lese etwa die von dem erstaunlich belesenen Jakob Gretser[99] in seinem Riesenwerk über das heilige Kreuz gesammelten Predigten byzantinischer Redner. „O daß wir doch im Kreuz über dieses Meer segeln könnten, das Kreuz führt uns zum siegreichen Heil, das Kreuz schützt uns vor allem widrigen Wind", so Sophronius von Jerusalem[100]. Und der für die Diktion der griechischen und damit auch der russischen Liturgie so einflußreiche Andreas von Kreta begrüßt das Kreuz in einem herrlichen Hymnus auf das „gebenedeite Holz": „O Kreuz, du bist uns Steuermann auf dem Meer, du bist zugleich Hafen im Wogensturm[101]." „Sei gegrüßt, du heiliges Kreuz, du Sicherheit und Ruhe aller, die zur See fahren: denn durch dein symbolisches Vorbild (das Schiff) wird der rasende und brüllende und berghoch steigende Schwall des Meeres beruhigt[102]." Und, um eine schon mittelalterliche Stimme aus Byzanz anzuführen, Philotheos: „Das lebenspendende Kreuz führt uns als Schiff ohne jede Gefahr, ohne daß wir auch nur naß werden, über das Meer der Leidenschaften, das Kreuz stillt jeden Sturm und macht alles licht und ruhig[103]." Das sind die flehenden Gebetsgedanken, die wir aus der byzantinischen Liturgie vernehmen. Im Gebetbuch des sogenannten Oktoichos lautet einer dieser Rufe: „Auf das im Wellenschlag der Versuchungen hochgehende Meer des Lebens hinschauend, rufe ich, zu deinem ruhigen Hafen eilend: führe hinauf aus dem Verderben meine Seele, o Erbarmungsvoller! Gekreuzigter Gebieter, der durch die Nägel den auf uns lastenden Fluch weggenommen hat ... Hoch-

[97] Augustinus, Tract. 29, 7 de Martha et Maria (Tractatus sive sermones inediti ex Cod. Guelf. ed. G. Morin, Kempten-München 1917, S. 125, Z. 21—24).

[98] Deutsche Übersetzung des syrischen Textes von S. Landersdorfer: BKV (2. Aufl.) Band VI, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter, Kempten-München 1912, S. 370.

[99] Sie füllen den ganzen zweiten Band des Werkes De Sancta Cruce, Regensburg 1734.

[100] Sophronius, Oratio 4 in exaltationem Crucis (PG 87, 3, 3305 B).

[101] Andreas von Kreta, In exaltationem Crucis (PG 97, 1020 D; 1021 A; 1033).

[102] Ps.-Chrysostomus (vielleicht Joseph von Thessalonich), Text nur bei J. Gretser, De S. Cruce II, S. 86 D.

[103] Philotheos von Konstantinopel, Oratio in Staurokynesin (Gretser II, S. 276 C).

heilige Herrin, die du den Herrn für die Sterblichen als Steuermann geboren hast, stille den wilden und schrecklichen Sturm meiner Leidenschaften und gib meinem Herzen die Ruhe[104]!"

Man sieht: diese Gebete leben und atmen geradezu in der altchristlichen Tradition vom Schiff des Gekreuzigten — und doch sind sie, genau wie ihre byzantinischen Vorlagen, gewendet in das ergreifend Subjektive des von den Leidenschaften umstürmten Lebensschiffleins. Der spätantike Westen hat da viel eher die objektive Tradition vom Schiff der Kirche, das aus Kreuzholz gebaut ist, bewahrt. Augustinus ist hier das Vorbild geblieben, aber wir beobachten auch, wie die Freude an der Ausgestaltung der alten Symbole immer mehr wächst bis hinauf in die angelsächsische und karolingische Theologie, die in keiner Weise bloß ein schülerhaftes Abschreiben aus Gregor und Augustinus war (eine Feststellung, die für die richtige, bisher noch nicht einmal in den Umrissen geahnte Geschichte der christlichen Symboltheologie von entscheidender Bedeutung ist). So erlebt hier auch die Allegorie vom Schiff aus Kreuzholz eine köstliche Neublüte. Schon Cassiodor, der doch nur die augustinischen Ströme in kleine Bächlein ableiten will[105], betont, über Augustinus hinausgehend, den theologischen Sinn des Symbols: *naves autem merito significantur Ecclesiae, quae periculosos fluctus mundi per lignum gloriosae crucis evadunt portantes populos, qui signo fidei crediderunt*[106]. Beda entfaltet das, durchaus selbständig weiterdenkend, in einer fein gemalten Miniatur — so wie die karolingische Kunst sie später dann mit Vorliebe darstellte —:

„Er aber war auf dem Hinterdeck und schlief auf einem Kissen. Die Jünger segelten dahin — und Christus war eingeschlafen. Das bedeutet, daß den Gläubigen, die diese Welt unter sich haben wollen und im Geist sich sehnen nach der Ruhe des künftigen Königreiches, und die dahinfahren im guten Wind des Heiligen Geistes oder mit dem Ruderschlag der eigenen Bemühung, auf einmal wie um die Wette die treulosen Wogen der Welt in den Rücken fallen — die Zeit des Herrenleidens ist plötzlich über sie gekommen. Und weislich heißt es, dies sei am Abend geschehen: denn nicht nur der Schlaf des Herrn, sondern auch die Stunde des sinkenden Lichts sollte den Todesuntergang der wahren Sonne sinnbilden. So stieg denn Christus auf das Hinterdeck des Kreuzes, um dort im Tode zu entschlafen — und schon steigen die Wogen der ihn Lästernden um ihn auf, wie die von den Dämonen aufgepeitschten Meerstürme[107]."

Ascendente illo puppim crucis: in diesen paar Wörtern liegt die Tradition der Urzeit verborgen. Es klingt wie ein Nachhall aus Hippolyt, wenn Hrabanus Maurus den im Kreuztod ins Vaterland heimkehrenden Christus mit einem Seefahrer vergleicht. *Ascensio* — das ist sowohl das

---

[104] Oktoichos oder Parakletike der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, hrsg. von A. Maltzew, II. Teil, Berlin 1904, S. 340 f.

[105] Cassiodor, Expos. in Psalterium, praefatio (PL 70, 9 B).

[106] Cassiodor, Expos. in Psalt. 103, 26 (PL 70, 737 D); vgl. auch Exp. in Ps. 106, 23 (PL 70, 772 C).

[107] Beda, Expos. in Marci Evangelium II (PL 92, 174 C). — Die älteste Darstellung des Seesturms bei Mt 8, 23. 24 ist uns erhalten auf einem Elfenbein-Buchdeckel, wohl des 6. Jahrhunderts: vgl. J. Westwood, Fictile Ivories in the South-Kensington-Museum, London 1876, Tafel VI. — Über den Typus der Reichenauer Darstellungen des Seesturms vgl. K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, Freiburg 1928, S. 390. — Eine köstliche, von aller Symbolik der

„Einsteigen" ins Schifflein als auch das Einlaufen in den Hafen der Ewigkeit in der *ascensio* der Himmelfahrt — beides aber zusammengefaßt im „Besteigen" des Kreuzes: *Navicula crux Christi est, sicut in Evangelio: ‚ascendit Jesus in naviculam et transfretavit et venit (in fines Magedan)' quod ascendens Christus crucem exivit de hoc mundo et venit ad coelestem patriam*[108]. Dieses Schiff des Kreuzes ist aber das Schiff der Kirche, wie Hrabanus hier und (oft mit wörtlicher Zitierung aus Beda und Cassiodor) an vielen anderen Stellen seiner Werke ausführt[109]. Denn nur in der Kraft des Kreuzestodes gründet die heilsgewisse Tragfähigkeit der Kirche. Noch im Mittelalter, um nur ein Beispiel aus vielen anzuführen, hat Anselm von Laon das in die schönen Sätze gefaßt: *Navicula quam ascendit Christus, intelligitur arbor beatae passionis, cuius auxilio fideles adiuti transcensis mundi fluctibus quasi ad stabilitatem, ad habitationem patriae caelestis perveniunt securi littoris*[110]. Das klingt noch durch die spätmittelalterlichen Hymnen, wenn sie das heilige Kreuz als Schiff des Heils preisen: *Crux est navis, crux est portus, crux est fortis armatura et protectio secura, conterens daemonia*[111]. Oder in dem von Mone veröffentlichten Hymnus: *Tu scala, tu ratis, tu crux desperatis tabula suprema*[112]. Hier deutet sich bereits an, was wir später eingehender zu behandeln haben: daß die „letzte Schiffsplanke" der Buße, von der die Theologie seit Tertullian spricht, zutiefst eben eine Planke aus Kreuzholz ist, ein letztes Stück der rettenden Teilhabe an dem aus Kreuzholz erbauten Kirchenschiff. Wenn die antike Schiffsymbolik einst von der Sehnsucht sprach, mit der die Seefahrer als „Nachbarn des Todes und dennoch Liebhaber des Meeres" ihr Antlitz nicht vom winkenden Hafen abwandten — ἐπ' αἰγιαλοὺς τετραμμένοι nannte sie Aratos —, so erfüllt sich das in ganz anderem Sinn nun in dem zum Gestade der Ewigkeit segelnden Schiff der Kirche, deren tragendes Holz „Tod und Leben" zugleich ist, Holz des Lebens und Holz, das allein vom Tod trennt, Holz des Kreuzes. Honorius Augustodunensis hat das in seiner Passionspredigt, die ganze Tradition zusammenfassend, ausgesprochen: *Navicula est sanctae crucis vexillum, qua de salo huius saeculi per Christi passionem vehimur ad tutae stationis tranquillum. In hanc Dominus ascendit, dum pro mundi salute crucem subiit*[113].

Antike noch erfüllte Darstellung im Codex aureus von Echternach: vgl. A. Goldschmidt, Deutsche Buchmalerei II, Florenz-München 1928, Tafel 60. — Die Lebendigkeit des Markusberichtes samt dem Kopfkissen des schlafenden Jesus, der Kreuzantenne des Mastbaums und den sturmgepeitschten Segeln ist auf dem Seesturmbild des Evangeliars der Äbtissin Hitda von Meschede festgehalten: Abbildung in Propyläen-Kunstgeschichte VI, Potsdam 1929, S. 322.

[108] Hrabanus Maurus, Allegoriae in Scripturam (PL 112, 1005 A).

[109] Hrabanus Maurus, De universo XX, 39 (PL 111, 554 C); Comment. in Matthaeum III, 8 (PL 107, 863 CD; 865 B—866 C).

[110] Anselmus Laud., Enarr. in Matthaeum 8 (PL 162, 1324 D; 1325 A). Das ist fast wörtliche Übernahme aus dem am Schluß dieses Aufsatzes zitierten Text des Beda.

[111] Laudismus de Sancta Cruce I, 18 (vielleicht von Bonaventura): Analecta Hymnica 50, S. 572.

[112] Hymnus de S. Cruce 108 (15. Jahrhundert): F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I, Freiburg 1853, S. 142.

[113] Honorius Augustod., Speculum Ecclesiae, De Dominica Passionis (PL 172, 912 BC).

Es ist nun nur eine Weiterführung des Bildes vom gekreuzigten Steuermann, der auf dem hölzernen Heck des Kreuzes wacht und schläft, wenn die altchristliche Symbolik auch vom Steuerruder spricht, das aus Kreuzholz gezimmert ist. Wir sahen ja, wie auch das antike Denken von dem erstaunlichen Wunder des menschlichen Geistes sprach, der ein großes Schiff mit einem so kleinen Holz steuert. Im hölzernen Steuerrudergriff verdichtet sich sozusagen die Gegensätzlichkeit zwischen dem geringfügigen Mittel und der großen Wirkung, und was vom Wesen des aus Holz gebauten Schiffes gilt, das gilt noch schärfer vom πηδάλιον, dem *clavus*, der vom Steuermann bedient wird. Gott hat die Materie des Holzes wachsen lassen, sagt Basilius, damit der Mensch daraus die Steuerruder seiner Schiffe baue[114]. Mit dem Begriff ξύλον verbindet sich also wie von selbst auch die Symbolik des Steuerruders — wir sahen schon eingangs im Schiffskatalog des Ps.-Chrysostomus[115], daß er Steuerholz und Kreuzholz miteinander verglich, und die gleiche Allegorie sprach Joseph von Thessalonich[116] aus, wo er von dem riesigen Handelsschiff sprach, das von dem kleinen Holz des Kreuzes gelenkt wird. Das ist aber bereits viel ältere Symbolik. Schon bei Hippolyt ist sie zu belegen. Zu dem Wort Prov 30, 19 LXX von dem Geheimnis der „Spuren des meerbefahrenden Schiffes" (τρίβους νηὸς ποντοπορούσης) sagt er, dies erfülle sich an der Kirche: „Die Kirche ist fahrend wie auf einem Meer in diesem Erdenleben, in der Hoffnung auf Christus wird sie gesteuert vom Kreuz[117]." Der Vergleichspunkt ist natürlich das „Holz des Steuerruders". Im gleichen Sinn sind darum die bei späteren Griechen beliebten Anrufungen an das heilige Kreuz aufzufassen, die das Holz des Heils einfachhin „Steuermann der Seefahrenden" nennen, wie etwa bei Ps.-Chrysostomus[118] oder in dem rhetorischen Ruf, der in der Predigt eines Anonymus steht, die dann auch Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird: ποῖον πλοῖον τὸ μὴ πηδαλιουχούμενον ὑπὸ τοῦ σταυροῦ[119]? In einer Kreuzpredigt des Germanos von Konstantinopel werden die nautischen Symbole noch einmal zu einem kühn ausgemalten Bild zusammengefaßt: „Sink in die Knie vor diesem Holz, es ist dein Steuerruder! Wenn du von ihm gesteuert wirst, o Mensch, brauchst du nicht fürchten die brandenden Wogen des Meeres dieses Lebens, du hast ja einen Lehrer, der dich leitet bis zum unerschüttert festen Land — aber nur dann, wenn du dein Fleisch angenagelt hast mit nie aufhörender Furcht an den, der angenagelt ist ans Kreuz[120]!" Hier ist es wiederum der Gegensatz zwischen den Wogen des bösen Lebensmeeres und dem kleinen Steuer aus Kreuzholz, der mit Symbolen die theologische Tiefe umhüllt. Noch schöner kommt die gleiche Dialektik in einem Wort zum Ausdruck, das man sowohl Chrysosto-

[114] Basilius, Hexaemeron II, 2 (PG 29, 32 D).
[115] Ps.-Chrysostomus, Sermo in vivificam Crucem (PG 50, 817 B).
[116] Text bei Gretser, De S. Cruce II, S. 86 D.
[117] Hippolyt, Fragm. 54 (GCS Hippolyt I, 2, S. 176, Z. 16 bis S. 177, Z. 1).
[118] Ps.-Chrysostomus, Sermo in vivificam Crucem (PG 50, 819 A). Das gleiche bei Andreas von Kreta, Oratio 1 in Exaltat. Crucis (PG 97, 1021 B).
[119] Vgl. die Texte bei Gretser, De S. Cruce II, S. 142 B; 395 D.
[120] Germanus, In vivificam Crucem (PG 98, 240 CD).

mus als auch Johannes von Damaskus zugeschrieben hat[121]: „Es fuhr Jesus zu Schiff übers Meer. Gott in einem Nachen! Damals war das nötig, Jesus brauchte das Holz für einen Tag. Ich aber habe ein ewiges Holz erhalten, ein gutes Holz, und wenn ich dieses Holz des Kreuzes gebrauche als Steuerruder, fahre ich sicher dahin über die geistigen Wogen der Sündigkeit!"

Θεὸς ἐν σκάφῃ: zu diesen zwei Wörtern verdichtet sich die theologische Dialektik des Symbols vom Schiff aus Kreuzholz und kehrt damit wieder zurück zu dem schlichten biblischen Begebnis, als Jesus in einen Nachen einstieg, den Nachen des Petrus, um zu lehren und den Meersturm zu stillen. Von da aus hatte sich die unendliche Fülle der aus der Antike lebenden nautischen Symbolik der Kirchenväter anregen lassen zu ihrem verwirrenden Reichtum — ohne je des innersten theologischen Geheimnisses zu vergessen, das man ehrfürchtig mit Allegorien umhüllte: Gott im Holz. So einen sich denn die Erkenntnisse, die wir uns in der bis hierher geführten Untersuchung erworben haben: dem Mysterium des „bösen Meeres" entspricht das Mysterium des „guten Schiffes". Belial und Christus, Tod und Leben, Schiffbruch und Landung — immer ist es die Gegensätzlichkeit dieser Gedanken, diese heilsgeschichtliche Dramatik, in der die patristische Theologie die Geschicke des Erlösungswerkes Christi schauen lehrt. Das führt aber zugleich auch weiter zu dem Stück der Schiffssymbolik, das uns nun zur Untersuchung aufgegeben wäre: in der Kraft seines Kreuzes ist Christus zum Steuermann des Kirchenschiffs geworden, der „am Holz Gestorbene" ist der Steuermann des Heils. Augustinus hat das einmal in prachtvolle Bilder gefaßt:

„Das Schreckliche aber ist das Meer, denn in ihm sind Reptilien ohne Zahl. Ich schaue sie in diesem furchtbaren Meer wie Reptilien, die Menschen, die noch nicht zum Glauben gekommen sind, sie wälzen sich annoch in bitterem und unfruchtbarem Wasser. Aber siehe, da sind auch Schiffe, die übers Meer fahren, siehe, in eben dem Meer, das so schrecklich ist, schwimmen Schiffe und gehen nicht unter. Diese Schiffe sind die Kirchen, sie segeln dahin mitten im Wettersturm, in den Orkanen der Versuchung, durch die Wogen dieser Welt, mitten zwischen dem Getier klein und groß. Denn ihr Steuermann ist Christus mit dem Holz seines Kreuzes. Er führt sie zur Heimaterde der Ruhe[122]!"

Das Kreuz ist das tiefste Geheimnis der Kirche. Das auszudrücken war der Sinn der Allegorie vom „Schiff aus Holz". Es ist Nachklang aus der augustinischen Symbolik und zugleich Zusammenfassung und Vordeutung dessen, was wir bisher gesagt haben und was wir noch sagen werden, wenn Beda von diesem Kreuzmysterium der Kirche schreibt:

Iuxta allegoriam mare tenebrosus amarusque saeculi praesentis aestus accipitur. Navicula autem, quam ascendit Dominus, nulla melius quam sacratissimae passionis ipsius intelligitur arbor. Cuius beneficio quique fideles adiuti, transcensis mundi fluctibus, ad habitationem patriae caelestis quasi ad stabilitatem securi littoris perveniunt[123].

[121] Ps.-Chrysostomus, Homilia in Parasceven (PG 50, 811 D; 812 D). — Johannes von Damaskus (PG 96, 590 C).

[122] Augustinus, En. in Psalm. 103, sermo 4, 4. 5 (PL 37, 1380 f).

[123] Beda, Expos. in Marci Evangelium II (PL 92, 173 C).

SYMBOLISMUS ALS THEOLOGISCHE METHODE

VON FRANZ MITZKA

Das Pauluswort: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*[1] spricht die Bildhaftigkeit aller irdischen Gotteserkenntnis aus, der natürlichen sowohl wie der übernatürlichen. Damit ist der Theologie der Weg gewiesen: Theologie ist nur auf der Basis der Bildhaftigkeit möglich. Die Gottesschau der Seligen macht sowohl den Glauben wie die Theologie unmöglich. Daher heben auch alle Systeme einer unmittelbaren Gotteserkenntnis die Theologie auf.

Wenn nun auch alle theologische Erkenntnis bildhaft ist, so führt umgekehrt nicht alles bildhafte Denken und Sprechen über Gott zu einer theologischen Erkenntnis. In einer religiösen Dichtung kommt entweder das religiöse Erlebnis des Menschen zum Ausdruck oder es liefert die Schönheit der auf natürlichem oder übernatürlichem Weg gewonnenen Gotteserkenntnis den Stoff für die künstlerische Gestaltung. Soweit sich nun Kunst überhaupt an das rein geistige Erkennen wendet, wird im ersten Fall höchstens unser Wissen um den Menschen gewinnen. Im zweiten Fall mag durch die dichterische Schau vom Religiösen her ein Licht über Natur und Welt fallen, aber die Gotteserkenntnis kann nicht bereichert werden, da sie ja als Stoff vorausgesetzt wird. Da nun gelegentlich jeder Mensch zum Dichter wird, ist es im religiösen Schrifttum nicht immer leicht, die Wahrheitsaussage über Gott von ihrer dichterischen Gestaltung zu unterscheiden — eine Schwierigkeit, die der Dogmatiker beim Studium der Kirchenväter zu überwinden hat.

Für die Methode der Dogmatik ist es daher wesentlich, die Art von Bildhaftigkeit festzustellen und gewissenhaft einzuhalten, die unsere Gotteserkenntnis bereichert, die also Sachliches von Gott aussagt. Jede andere bildhafte Art, von Gott zu reden, wird anderen Gebieten zugewiesen werden müssen, etwa der Poesie, der geistlichen Beredsamkeit usw., oder sie wird dem frommen Nachsinnen zu eigener Anregung überlassen bleiben. Das Nichtbeachten dieser Forderung führt im besten Fall zu einer Scheintheologie, im schlimmsten zur Häresie, sobald man nämlich die subjektiven Ergebnisse dieses rein bildhaften Denkens als objektive, allgemein bindende Normen des Glaubens ausgibt.

I.

Schon in den Anfängen des Christentums hat ein falscher Symbolismus das Gesicht jener Irrlehre geformt, die man wohl als die gefährlichste in der Geschichte bezeichnen kann, da sie das Christentum auf der ganzen Linie angriff, während der jungen Kirche das Rüstzeug theologischer Begriffe nahezu völlig fehlte. Der Gnostizismus, der in seinem Wesen heidnisch war, mag man seine „Systeme" betrachten oder die hinter ihnen stehende Seelenhaltung, ist schon äußerlich durch die Hypostasierung abstrakter philosophischer und religiöser Begriffe gekennzeichnet. Eine gei-

[1] 1 Kor 13, 12.

stige Aufnahmebereitschaft dafür hatte der verworrene Polytheismus der Antike geschaffen. Daß die einzelnen Formen aus allen Religionen genommen wurden, entsprach dem Synkretismus jener Zeit. Soweit sich die Gnosis „christlich" gab, wurde kaum mehr als die Form ohne den Inhalt aus dem Christentum übernommen: Namen, Gleichnisse der Evangelien, Einzeltexte, die man völlig aus dem logischen Zusammenhang löste.

Die valentinianische Gnosis kannte Äonen mit den Namen „Gnade", „Schweigen", „Verstand", „Wahrheit", „Logos", „Mensch", „Kirche", „Paraklet", „Glaube", „Kreuz" usw.[2]. Die Barbeliotiker kennen „Prognosis", „Unsterblichkeit", „Ewiges Leben" usw.[3]. Wenn man nun die aus solchen Äonensystemen erstellte gnostische Kosmogonie betrachtet, so könnte man zweifeln, ob die Erfinder und Verbreiter dieser Lehren mehr mythologisch oder mehr symbolistisch dachten. Die Valentinianer erzählen, die „Achamoth" (Weisheit) sei „samt dem Leiden vom Pleroma abgesondert, gewaltsam ausgeworfen worden in Räume des Schattens und der Leere; denn sie war außerhalb des Lichtes und des Pleromas form- und gestaltlos wie eine unzeitige Leibesfrucht, weil sie nichts begriff. Indem nun der obere Christus sich ihrer erbarmte und durch das „Kreuz" sich ausdehnte, habe er ihr durch seine Kraft eine Gestalt gegeben, jedoch nur nach dem Sein, nicht nach der Erkenntnis; und nachdem er dies getan, sei er, seine Kraft zurückziehend, wieder aufgefahren und habe sie verlassen, damit sie des durch das Ausscheiden aus dem Pleroma ihr anhaftenden Leidens innewerde und nach dem Besseren verlange, da sie ja einen von Christus und dem Heiligen Geiste in ihr hinterlassenen Geruch der Unsterblichkeit hatte. Bei diesem ihren Suchen sei ihr der „Grenzwächter" (Horus) entgegengetreten mit dem Ruf „Jao" (Jahve!). Die suchende Weisheit muß also vor Gott haltmachen, wird darob von Trauer, Furcht und Verwirrung überfallen. Aus diesen Affekten und der Sehnsucht nach dem, der ihr das Leben geschenkt hatte, entsteht die Welt, „aus ihren Tränen alle wässerige Substanz, aus ihrem Lachen die leuchtende"[4]. Christus sendet ihr nun den Paraklet mit seinen Engeln; dieser befreit sie von ihren Leiden. Aus ihren Affekten, die sich bereits hypostasiert hatten, bildet er die Weltsubstanzen: aus dem Leiden der Achamoth die böse, aus ihrer Sehnsucht die leidensfähige; aus der Verbindung der Achamoth mit den Engeln des Paraklet die geistige (Hyle, Psyche, Pneuma). Dieser dreiteilige Aufbau der Welt wiederholt sich im Mikrokosmus des Menschen. Darauf gründen sich die ethischen Anschauungen der Gnostiker. Nach der barbeliotischen Gnosis zeugt der Demiurg aus der Unwissenheit die Welt und aus der Eigensucht die Bosheit, die Eifersucht, den Neid, die Rache und die Begierde[5]. In der phantastisch verworrenen Lehre der Ophiten stammen Welt, Seele, alles Böse und der Tod vom Schlangengeist ab[6]. Im ganzen Gnostizismus spielt die Idee des Lebens und der Fruchtbarkeit eine beherrschende Rolle. Damit berührt er die Geisteswelt der Mysterienkulte.

Auf den Außenstehenden scheint der Gnostizismus den Eindruck einer Mythologie gemacht zu haben. So redet der hl. Paulus von „Fabeln"[7]. Auch der zeitgenössische Fachmann auf diesem Gebiet, der hl. Irenäus, sah darin nur ein Gewirr von Mythen, dessen Gefährlichkeit vor allem in der Verfälschung christlicher Lehren und Verdrehung von Schrifttexten liegt. Sie

[2] Irenäus, Adv. haer. 1, 1 (PG 7, 446—450).
[3] Adv. haer. 1, 29 (PG 7, 692).
[4] Adv. haer. 1, 4 (PG 7, 479—483).
[5] Adv. haer. 1, 29 (PG 7, 694).
[6] Adv. haer. 1, 30 (PG 7, 697).
[7] 1 Tim 1, 4.

„mißleiten den Verstand der Unerfahrenen und nehmen sie gefangen, die Reden des Herrn verdrehend und das richtig Gesagte unrichtig auslegend"[8]. Doch ist die Frage berechtigt, ob Irenäus damit dem Gnostizismus völlig gerecht geworden ist. Das einfache Volk wird allerdings bei der Mythologie stehengeblieben sein, aber die Führer dieser das ganze Geistesleben jener Zeit durchdringenden Bewegung strebten doch nach einer wirklichen „Gnosis". Sie verstanden darunter das Erfassen des hinter den Erscheinungen stehenden Sinnes. Und damit vertreten sie einen wirklichen Symbolismus als Methode einer Wahrheitsgewinnung. Mythos und Symbol werden oft nicht klar genug geschieden. G. Koepgen[9] deutet wohl an, daß ein Unterschied besteht, führt ihn aber tatsächlich nicht durch. Mythos ist der Ausdruck eines Erlebnisses oder einer Erkenntnis in Figuren und Bildern. Er tritt an die Stelle des schwerfälligeren Ausdrucksmittels, der nüchternen Sprache. Häufig nennt man das nach Ausdruck ringende Erleben selbst „Mythos". Das Urchristentum hatte vor allem Anlaß, sich gegen die mythologischen Formen des Gnostizismus, seine „Fabeln", zur Wehr zu setzen; denn diese wenden sich unmittelbar an die breiten Massen und bedrohen die geschichtliche Basis des Christentums.

Der Symbolismus jedoch ist eine philosophische Methode, über deren Anwendbarkeit sich der Apostel Paulus überhaupt nicht aussprach, wenigstens nicht im Zusammenhang mit dem Gnostizismus, während Irenäus ohne grundsätzliche Ausführungen darüber der gnostischen Symbolik gelegentlich die christliche gegenüberstellt[10]. „Symbol" ist das für eine Sache oder Wahrheit errichtete Zeichen, das sich durch eine objektiv bestehende Ähnlichkeit dazu eignet, als Zeichen errichtet zu werden. Aus zwei Bestandteilen ist also der Begriff des Symbols zusammengesetzt: die objektiv bestehende Ähnlichkeit und die durch freie Entscheidung geschehene Errichtung. Die Sprache z. B. ist kein Symbol, da die Wortzeichen meist keine innere Beziehung zur gemeinten Sache haben. Aber auch der Feuerschein ist kein Symbol des Feuers, da seine Beziehung zu dem von ihm angezeigten Feuer rein naturhaft ist. Die Errichtung des symbolischen Zeichens kann sowohl durch autoritative Einsetzung wie durch Übereinkommen geschehen, wie es größtenteils bei der Symbolsprache des Urchristentums der Fall war. Symbolistische Philosophie kann also nicht auf dem Weg rationaler Schlußfolgerung vorgehen, sondern muß sich ihren eigenen Weg schaffen. Der Gnostizismus arbeitete mit Zahlen- und Buchstabenmystik; man vergleiche besonders das System des Markus[11]. Dazu kam die symbolistische Auslegung der Heiligen Schrift, manchmal auch die Verbindung von beidem, so wenn in der alexandrinischen Gnosis die Zahl 30 (das verborgene Leben Jesu) eine besondere Rolle spielt[12]. Die philosophische Rechtfertigung für die Zahlenspekulation lieferten wohl die Anschauungen der Pythagoräer, nach denen das Wesen und der Urgrund aller Dinge die Zahl ist. Die symbolistische Betrachtungsweise der Welt und des Christentums im be-

[8] 1, 1 (PG 7, 458).
[9] Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939, 19—21.
[10] Z. B. Adv. haer. 5, 16 (PG 7, 1167).
[11] Adv. haer. 1, 14 (PG 7, 593—612).
[12] Adv. haer. 1, 1 (PG 7, 449).

sonderen hatte ihren Ursprung im Platonismus. Danach sind die Dinge nur unvollkommene Abbilder der ewigen Ideen; doch zog Plato daraus die umgekehrte Folgerung als später die Scholastik: je mehr der Denker von der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge absieht, desto eher kommt er zur Erkenntnis der Ideen. Wie Plato die Ursache der Vereinigung der präexistenten Seele mit dem Leib in einer Schuld der Seele, wohl in der Hinneigung zum Sinnlichen, sieht, so „fabeln" die Gnostiker von einem Abirren der Weisheit aus dem Pleroma. Manche finden die irrende Weisheit im verlorenen Schaf des Gleichnisses Christi symbolisiert[13]. Auch der platonische Trichotomismus ist unverkennbar: Christus besteht aus Pneuma, Psyche und Leib, wozu bei der Taufe als Viertes der „Soter" in Gestalt der Taube hinzukommt[14]; die Menschen zerfallen in drei Klassen, Pneumatiker, Psychiker, Choiker — nicht als ob jede dieser Klassen rein vorkäme, sondern die Dreiteilung steckt in jedem Menschen und es ist seine Aufgabe, sich in Richtung auf das Pneumatische hin zu reinigen[15]. Hiemit verbanden die Gnostiker die orientalische Vorstellung der Emanation: die Äonen entstehen nicht durch Verursachung, sondern durch ein Hervorgehen oder Ausfließen aus dem Pleroma.

Diese bei den Gnostikern noch reichlich verworrenen Vorstellungen finden ihren philosophischen Niederschlag[16] im Neuplatonismus des Plotin. Das Pleroma der Gnostiker ist das „Eine" oder „Gute" des Plotin, aus dem das „Viele" hervorgeht wie bei den Gnostikern die Äonen. Wie bei den Gnostikern der „Same aus dem Pleroma", so finden sich nach Plotin Spuren des aus dem „Einen" emanierten Nus in den Dingen der sinnlichen Welt als λόγοι σπερματικοί. Im Gegensatz zu Plato faßt Plotin die Materie auch noch als letztes Glied der Emanation auf, daher freilich auch als schwächstes, so daß ihr eigentlich nur mehr negative Bestimmungen zukommen, wodurch ihre Realität geleugnet erscheint.

Der Neuplatonismus ist die eigentliche Philosophie der symbolistischen Methode. Dies gilt auch dort, wo man die heidnischen Bestandteile dieses Denkens abgestreift hat. So rechtfertigt Maura B ö c k e l e r O. S. B.[17] ihre symbolische Schau der Frau mit folgenden platonischen, wenn man nicht sagen will plotinischen Gedankengängen: „Alle Sinnendinge sind Abbilder einer ewigen göttlichen Idee. Sie sind es so, daß sie zugleich Teilhabe an diesem ewigen Sein sind, das sich in ihnen erdhaft darstellt. So wird in der Schönheit der Körperwesen die geistige Urschöne unverweslichen Seins anschaulich, die wir, so wie sie in sich ist, mit sterblichem Auge nicht zu schauen vermögen, die aber etwas von sich selber in die sichtbaren Dinge herniedergestrahlt hat. Das Überragende und im eigentlichen Sinne Wirkliche (!) ist das Ewige, die Idee. Das Sinnending ist auch wirklich, aber in weit schwächerem Maße. Aber gerade dadurch wird es zu einer Brücke ins Jenseits, auf

[13] Adv. haer. 1, 23 (PG 7, 672).

[14] 1, 7 (PG 7, 513).

[15] Ebenda (PG 7, 517—520).

[16] Wenn A. d e l a B a r r e, Dict. Théol. cath. I 809 den Neuplatonismus eine zum Christentum parallele Reaktion gegen die Gnosis nennt, so steht dies mit meiner Auffassung nicht notwendig im Gegensatz: er w a r eine Reaktion gegen die Unwissenschaftlichkeit der Gnostiker, die sich doch einen wissenschaftlichen Anstrich gaben. Die Verwandtschaft der Ideen scheint mir jedoch unleugbar.

[17] Das große Zeichen, Salzburg 1940, 18.

der das Geistige und Göttliche sich zu unserem sinnengebundenen Erkennen herniederneigt. Die Abbilder werden uns Weg zum Urbild. Indem wir das Abbild erkennen, greifen wir schon nach seinem überweltlichen Urbild. Wir berühren den Saum des Gewandes der ewigen Idee. So wird das Sinnending, in dem ein ewiger Gedanke sich mit dem vergänglichen Stoffe mischt, nicht nur zu einer Veranschaulichung, sondern zu einem ‚Anbruch' dieses Ewigen, das heißt, es wird zu einem ‚Symbol', in dieses Wortes ursprünglichster Bedeutung." Wie die Anmerkung dazu ausführt, bedeutete das Wort „Symbol" ursprünglich einen Gegenstand, den Gastgeber und Gastfreund beim Abschied miteinander brachen, damit sie und ihre Nachkommen durch Zusammenhalten der Stücke das Anrecht auf weitere Gastfreundschaft geltend machen könnten. Wenn auch gesagt wird, „daß die Symbolschau die konkreten Werte der Sinnenwelt unangetastet in sich bestehen läßt", so fährt Verf. in typisch neuplatonischer Haltung fort: „Sie verneint sie nicht, sondern läßt sie nur, als für die Zwecke einer höheren Sicht belanglos, beiseite" (20). „Gerade dann, wenn Symbol nicht einen bloß erkenntnismäßigen Hinweis auf das unfaßbar Überirdische bedeutet, sondern wirkliche Teilhabe an dem höheren Sein der göttlichen Idee besagt, die in ihm Gestalt gewann, wird dann nicht beim Aufleuchten dieser Idee auch die letzte ursächliche Verankerung des konkreten erdhaften Zeichens sichtbar? Erst beim ‚Zusammenhalten' mit seiner ‚anderen Hälfte' empfängt das irdische ‚Bruchstück' seinen tiefsten Sinn, sozusagen den geistigen Rückhalt seiner sinnlichen Daseinsform, und erscheint mit all seinen Eigenheiten und Kräften mitwirkend eingeordnet in den allumspannenden Kosmos einer höheren Wirklichkeit" (20/21). Hier denkt man unwillkürlich an die Zweiheit von Nus und Noeton bei Plotin.

Auf dem gleichen historischen Boden ist im Rahmen der „christlichen Reaktion gegen die Gnosis"[18], in der alexandrinischen Katechetenschule, der Allegorismus der Schriftauslegung erwachsen. Die philosophische Voraussetzung dafür war die platonische Minderbewertung der sinnlichen Welt. Der platonische Satz, daß die sinnliche Welt ein Bild der geistigen sei, der erst später in der christlichen Philosophie seine wahre Deutung erfuhr, führte bei den Alexandrinern noch zur Vernachlässigung der sinnlichen und geschichtlichen Realität. Die Körperwelt und namentlich die geschichtlichen Tatsachen wurden ihnen ausschließlich oder wenigstens vorwiegend zum Symbol einer geistigen Wirklichkeit. Dieser aus der geistigen Umwelt stammende Hang verband sich bei den alexandrinischen Theologen mit der christlichen Betrachtungsweise des Alten Testamentes und schien von hier eine Bekräftigung zu erfahren. Der Alte Bund ist ein „Vor-Bild" des Neuen, ein „Schatten der zukünftigen Güter"[19]. Adam ist der „Typ des Kommenden"[20]. Zwar verbot sich für den christlichen Exegeten der schrankenlose Symbolismus der Gnostiker, die den Texten der Heiligen Schrift keinen wörtlichen Sinn zuerkannten; trotzdem verließen die Alexandriner in wichtigen Punkten die Tradition der Urkirche. Während in der kirchlichen Lehre nur der Alte Bund als Ganzes und einzelne eigens in der Offenbarung hervorgehobene Personen und Handlungen als Typen angesehen werden, spricht die alexandrinische Exegese alle Einzelheiten als solche an. Noch bedenklicher und folgenschwerer war die unbegrenzte

[18] Dict. Théol. cath. I 810.

[19] Hebr 10, 1.

[20] Röm 5, 14.

Ausdehnung der typenhaften Betrachtung auf das Neue Testament. Nach Origenes ist überhaupt nur eine „pneumatische" Exegese unbedingt berechtigt, die wörtliche Auslegung müßte oft zu Irrtum und Ärgernis führen. An seinen eigenen theologischen Ergebnissen wie an den Wirren, die der Origenismus in der Kirche hervorrief, und an manchen bis in die heutige Zeit reichenden Entwicklungen wird deutlich, daß dieser exegetische Grundsatz zur Auflösung des Christentums und zum Rückfall ins Heidentum führen muß. Da die alexandrinisch beeinflußten Väter des 4. und 5. Jahrhunderts die „pneumatische" Exegese zur harmlosen *pia meditatio* umbogen oder doch später so ausgelegt wurden, ist das Gefühl für die Gefährlichkeit der alexandrinischen Schriftauslegung abgeblaßt. Es handelt sich dabei um einen doppelten Irrtum. Einmal — und hierin liegt die Gefahr der alexandrinischen Exegese — wurde der Literalsinn in Frage gestellt oder doch bewußt geringgeschätzt. Dadurch wird die Schrift, wie später noch deutlicher werden soll, der subjektiven Auslegung überantwortet und damit die Objektivität der Offenbarung preisgegeben. Das ist Rückfall in den Gnostizismus. Damit hängt das Zweite, die alexandrinische Methode, zusammen, die allegorische Auslegung auf jeden einzelnen Schrifttext anzuwenden. Über diesen zweiten Punkt, und darüber allein, herrschen bei den Vätern und Theologen verschiedene Auffassungen. Wenn z. B. Augustinus und Bonaventura ihre tiefsinnigen Auslegungen des Schöpfungsberichtes in eigenen Werken darbieten, so wollen sie doch offenbar diesen Sinn auch als in der Schrift enthalten ansehen. Auch Thomas von Aquin ist noch nicht zur vollen Klarheit gelangt. G. E. Closen[21] schreibt ihm die Ansicht zu, „alles, was Sinn der Schriftworte sein könne, sei auch tatsächlich ihre Bedeutung". Tatsächlich sagt Thomas: *Unde omnis veritas, quae salva litterae circumstantia potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus*[22]. Damit soll aber der Literalsinn nicht in eine Linie mit den übrigen Auslegungsarten gestellt werden; denn in der theologischen Summa führt er aus, alle Auslegungen *(omnes sensus)* seien auf dem Literalsinn begründet, aus ihm allein könne man argumentieren, *non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur;* im pneumatischen Sinn sei nichts enthalten, was nicht auch irgendwo offen vom Literalsinn geboten wird[23]. Man sieht nicht ganz klar, wie diese Einschränkungen gegenüber dem pneumatischen Sinn mit dem im Corpus des Artikels und auch in der anderen Stelle ausgesprochenen Satz übereinstimmen, der Hagiograph habe zwar nur den Literalsinn intendiert, Gott aber sehe alle möglichen Bedeutungen. Nun ist allerdings *comprehendere* (Summa) oder *intelligere* (Pot.) nicht dasselbe wie *intendere,* was Thomas nur vom Hagiographen gegenüber dem Literalsinn gebraucht. Aber die Auffassung liegt doch nahe, Gott habe auch die anderen Bedeutungsweisen der Schrift irgendwie gewollt. Dann wäre aber die Reserve gegenüber dem pneumatischen Sinn nicht ganz verständlich. Die heutige Lehre, die zu einer theologischen Sicherheit gelangt ist, faßt die päpstliche Bibelkommission in einem jüngst an die Bischöfe von Italien gerichteten Rundschreiben in die Worte zu-

[21] ZAM 16 (1941) 181.
[22] Pot. q. 4 a. 1.
[23] 1 q. 1 a. 10 ad 1.

sammen: „Der geistliche oder typische Sinn muß, abgesehen von seiner Fundierung im Literalsinn, bewiesen werden, sei es durch den Gebrauch Christi, der Apostel oder der inspirierten Schriftsteller, sei es durch den traditionellen Gebrauch der heiligen Väter und der Kirche, besonders in der heiligen Liturgie nach dem Grundsatz ‚*lex orandi, lex credendi*'[24]. Die alexandrinische Ausdehnung des pneumatischen Sinnes auf alle Einzelheiten der Heiligen Schrift nennt das Rundschreiben „un eccesso grave".

Es ist ein Rückfall in diese schwere Übertreibung, wenn G. Koepgen die allegorische Exegese als Ausprägung der „engelhaften Heilsordnung" ansieht, die gleichsam selbständig neben der „gottmenschlichen" steht[25]. Und der kurz vorher geschriebene Satz, in dem sozusagen das Recht der allgemeinen allegorischen Exegese ausgesprochen wird: „Auch die Inspiration der Bibel ist dann für uns keine historisch bedingte Tatsache, die einmal bei der Niederschrift in Funktion trat und damit beendet ist", wird bereits von Pius X. in der Enzyklika „Pascendi" sachlich angeführt[26].

Es konnte nicht ausbleiben, daß die alexandrinische Methode auch außerhalb der Exegese Anwendung fand. Hieher gehören die symbolistischen Geschichtsdeutungen im Mittelalter. So sieht Joachim von Fiore in der Geschichte das Bild der Trinität ausgedrückt: dem Vater eignet das Alte Testament, dem Sohn das Neue, dem Heiligen Geist das kommende dritte Weltzeitalter. Wie das Alte Testament die *figura* des Neuen war, so sieht Joachim und der Spiritualismus im Neuen Testament alles als Figur des Kommenden[27]. Die Glaubenslehre wurde durch die Entwertung des Kirchenbegriffs getroffen, und hier setzte auch die Abwehr ein, wie E. Benz in der angeführten Studie an Thomas von Aquin zeigt.

Auf die Dogmatik wird die symbolistische Methode grundsätzlich und in vollem Umfang in der Neuzeit vom Modernismus angewendet. Wie die Enzyklika „Pascendi" ausführt, haben nach ihm die Phänomene, obwohl sie dem Gebiet der Wissenschaft oder der Geschichte angehören, doch eine darüber hinausgehende Bedeutung: *quod (scil. phaenomenon) quamvis ad campum scientiae aut historiae pertinet, ratione tamen aliqua praetergreditur*[28]; sie tragen ein Geheimnis in sich: *arcani quidpiam in se continens*. Daraus ergibt sich das symbolistische Verständnis der Dogmen: *vulgo symbola vocitant*[29]. Während in der Enzyklika nicht ausgeführt wird, woher die Modernisten die Berechtigung dieses Symbolismus nachweisen, scheinen die Zusammenhänge im Neumodernismus von heute klar auf. Bei dem in die Ostkirche eingedrungenen Modernismus ist das platonische

[24] AAS 33 (1941) 466.

[25] Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939, 332.

[26] Denz. 2090. — Wie Closen in dem zitierten Artikel gut ausführt, besagt die Ablehnung der allgemeinen „pneumatischen" Exegese keinen Rückzug in die bloß philosophisch-historische Methode, da die katholische Exegese immer im Zusammenhang mit dem lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche stehen muß.

[27] Vgl. E. Benz, Joachim-Studien III: Zeitschr. f. Kirchengesch. 53 (1934) 94 u. a. Eine Darstellung des deutschen Geschichtssymbolismus gibt A. Dempf, Sacrum Imperium, München 1929, 229—284.

[28] Denz. 2076.

[29] Denz. 2079.

Denken unverkennbar. So bei N. Berdiajew[30], der sich für seinen universalen Symbolismus ausdrücklich auf Plato und Plotin beruft[31]. Der Symbolismus, nach ihm der einzige Weg zur Gotteserkenntnis, steht zwischen dem agnostischen Idealismus und dem „objektiven Realismus". Symbolik ist ein Schauen des Unendlichen im Endlichen. Der ganze Leib der Welt ist ein Symbol des Geistes. „Die natürliche Ordnung ist nicht ewige und unwandelbare Ordnung; sie ist nur ein Augenblick, der das Leben des Geistes symbolisiert"(80). Analoge Gotteserkenntnis ist unmöglich. „Alle Dogmen des Christentums, die mystische Tatsachen und Geschehnisse der geistigen Erfahrung ausdrücken, tragen überlogischen und übervernünftigen Charakter, durchbrechen das Gesetz der Identität und das Gesetz des Widerspruchs" (84).

Während hier eine objektive Begründung des Symbolismus gesucht wird, halten sich die dem abendländischen Denken gemäßen modernistischen Tendenzen im Bereich des Subjektiven. So fordert die Schrift „Der Katholizismus der Zukunft" einen „katholischen Symbolismus" und erklärt dazu: „Wenn wir hier von Symbol reden, so meinen wir damit nicht die theologischen Begriffe der dogmatischen Definitionen, sondern die mit diesen Begriffen angedeutete oder durch sie geschützte religiöse Wertwirklichkeit, die ‚wahr' ist, auch wenn sie nicht historisch verifizierbar ist"[32]. Es ist „die schöpferische Kraft des religiösen Gemütes, welche in dieses heilige Reich der Werte vordringt". Das ist dasselbe, was die Enzyklika „Pascendi" mit den Worten ausdrückt: *necesse est, ut formula primitiva acceptetur a corde ab eoque sanciatur*[33].

Mit diesen Feststellungen ist allerdings der symbolistischen Methode nicht schlechthin jede Brauchbarkeit für den katholischen Theologen aberkannt. Es fehlt nicht an Schriften neuester Zeit, welche unter Zugrundelegung der geschichtlichen Heilsordnung auf symbolistischem Weg zu einem tieferen Verständnis vordringen wollen. Diese Versuche beschränken sich nicht auf das eigentliche Gebiet der christlichen „Symbole", die Sakramente. Besonders die Mariologie wird für symbolistische Deutung herangezogen. Das umfangreiche Werk von Maura Böckeler O. S. B. wurde bereits erwähnt. Sie versucht „eine metaphysische Schau des weiblichen Seins" und dessen Urbildes (11). Die gleiche Methode wendet R. Graber[34] an, um über Maria zum „metaphysischen Wesen des Christentums" vorzudringen. Es ist an der Zeit, die Frage zu stellen, ob die so gewonnenen Ergebnisse als dogmatisch anzusprechen sind oder in das Gebiet einer — wenn auch geistvollen — frommen Betrachtung gehören. Der gern gebrauchte Ausdruck „metaphysisch" scheint einen wissenschaftlichen Anspruch geltend zu machen. Aus der Beantwortung dieser Frage ergeben sich überdies schwerwiegende Folgerungen für die Verkündigung. Denn verkündigt darf nur werden, was geoffenbart ist. So ist die „theologi-

[30] Die Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930.

[31] Ebenda 88.

[32] Der Katholizismus der Zukunft, Leipzig 1940, 63.

[33] Denz. 2080.

[34] Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung, Regensburg 1940.

sche Kontroverse zwischen einer Theologie der personalen Geschichte und einer Theologie der pneumatischen Gnosis"[35] auch für das innerkirchliche Gebiet bedeutsam.

Entscheidend für eine Lösung ist die klare Scheidung zwischen Symbolismus und Exemplarismus. Für die mittelalterlichen Theologen war die Betrachtung der Welt als Bild Gottes ein methodischer Grundgedanke. Für Thomas und Bonaventura wurde dies von F. Dander[36] und J. M. Bissen[37] untersucht. Nach Thomas entsprechen sich Gott als *exemplar* und die Welt als *imago*[38]. Dieser Relation ist aber die kausale Abhängigkeit wesentlich: *Exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum,* sagt Thomas, Und hierin liegt der Unterschied zwischen Symbolismus und Exemplarismus. Der Symbolismus kommt von der platonischen Emanationslehre, der Exemplarismus vom Schöpfungsgedanken her[39]. Nur auf der Grundlage der Kausalität ist eine wahre bildhafte Gotteserkenntnis möglich. Die Erkenntnis *per viam negationis* muß durch die andere *per viam eminentiae* ergänzt werden. Häufig bezeichnet man, wie M. T. Penido in seinem großangelegten Werk[40], Analogie und Symbolismus als Gegensatz. Doch enthält auch der Symbolismus eine gewisse Analogie und dies wird leicht zum Anlaß, den Unterschied zwischen Symbolismus und Exemplarismus zu verwischen. Im Folgenden soll die Stellung der Analogie in den beiden Denksystemen untersucht und von hier aus der Schlüssel zum Problem der Berechtigung der symbolistischen Methode in der Theologie gefunden werden.

II.

Thomas von Aquin bezeichnet als die drei Begriffsnoten des Bildes: *similitudo, origo, perfecta aequalitas*[41]. Die letzte Note ist allerdings eine variable Größe und bestimmt die größere oder geringere Vollkommenheit des Bildes: die Gleichheit kann in einer akzidentellen oder in einer substantiellen Vollkommenheit begründet sein. Der ontologische Grund für die erste und dritte Note liegt in der zweiten: das Urbild ist Ursache des Abbildes, entweder in adäquater Weise, wie Gott gegenüber der Welt, oder inadäquat, wie etwa ein Gegenstand dem Maler das Modell des

---

[35] E. Przywara, Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform: Schol 15 (1940) 342.

[36] Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZkTh 53 (1929) 1—40; 203—246.

[37] L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure, Paris 1929.

[38] Dander 5—9.

[39] A. Dempf deutet diesen Gegensatz für die Geschichtsbetrachtung der Scholastik und des Symbolismus an: auf der einen Seite sucht man „das Ganze möglichst in einer einzigen kausalen und finalen Weltformel anzuordnen" (a. a. O. 230), auf der andern wird die Bildungsmasse „erst in ihren Ordnungen und Strukturen erfaßt, es wird aber nicht nach der Wirkursache des Ganzen, nach der Dynamik der von ihr abhängigen Zweitursachen, nach der Zweckthätigkeit des Menschen und seiner Gemeinschaften und nach dem Endzweck des Ganzen gefragt" (231).

[40] Le rôle de l'Analogie en théologie dogmatique, Paris 1931, 79—193.

[41] Dander, a. a. O. 7.

Bildes abgibt. Im Begriff des Symbols ist nur die erste dieser drei Noten enthalten, die Ähnlichkeit. Die Beziehung der Ähnlichkeit ist an sich nicht real, sondern wird von unserer Denkoperation hergestellt, die die beiden „ähnlichen" Dinge zusammenbegreift. Subjekt, Terminus und Fundament der Relation müssen also erkannt sein, bevor die Relation selbst im Denken ausgedrückt wird. Daher kann der Symbolismus für sich allein zu keiner Gotteserkenntnis führen. Bevor die Welt als gottähnlich erkannt wird, muß die Existenz Gottes feststehen und überdies die Berechtigung erwiesen werden, die Welt als ihm ähnlich zu betrachten; dieser Grund kann nur die Kausalität sein, wenn wir nunmehr die Philosopheme des Platonismus beiseite lassen.

Unter Zugrundelegung der Existenz Gottes und der Schöpfung wird die symbolistische Methode zu einer analogen Kenntnis über Gott — w a s Gott ist — führen. Die Ordnungen, Strukturen, Beziehungen gestatten Aussagen über Gott, in dessen subsistenter Wahrheit und Einfachheit sie *eminenter* enthalten sind[42]. Die Analogieform ist also die der Proportionalität; es ist die der symbolistischen Methode eigene und für sie einzig mögliche Form der Analogie. Da sie nichts anderes als die Ähnlichkeit der Beziehungen zwischen je zwei Termini zum Ausdruck bringt, sagt sie direkt nichts über das Was der einzelnen Termini, nur etwas über ihre Verhaltungsweisen *(quomodo sit)*[43]. Indirekt ist damit allerdings auch eine Angabe über ihr Wesen gemacht, da die Verhaltungsweisen im Wesen begründet sind.

Wie oben ausgeführt wurde, ist der Begriff des Symbols durch die beiden Bestandteile: objektive Ähnlichkeit und durch freie Entscheidung geschehene Errichtung bestimmt. Diese freie Entscheidung haben wir auf dem Gebiet der natürlichen Gotteserkenntnis im Schöpfungsakt gegeben. Für den Glauben und die Theologie liegt sie im Akt der Offenbarung. Die Offenbarung wählt bestimmte Denkformen, die eine göttliche Wirklichkeit widerspiegeln. Dies kann auf zweifache Weise geschehen. Der objektive Begriff kann seiner W e s e n s s t r u k t u r nach eine Proportion des Göttlichen enthalten, z. B. wenn die erste göttliche Person in der Schrift „Vater" genannt wird. Es ist aber auch möglich, daß die Proportion nur in einer B e z i e h u n g des objektiven Begriffes zu einem andern begründet ist, wie wenn sich Christus als Weinstock bezeichnet. Sprachlich betrachtet, haben wir dann die Metapher[44] vor uns, theologisch gesehen: das Symbol im

[42] Vgl. Sap 13, 3.

[43] P e n i d o, a. a. O. 246.

[44] Häufig bezeichnet man die sog. äußere Proportionalitätsanalogie, bei der „das Analogon *(ratio significata)* nur im einen Analogieglied im eigentlichen Sinne verwirklicht ist, während das andere Glied nur auf Grund einer mehr äußerlichen Ähnlichkeit am gleichen Namen partizipiert" (J. S a n t e l e r, Die Lehre von der Analogie des Seins: ZkTh 55 [1931] 7) — als *metaphorica*. Abgesehen davon, daß die Definition dieser Analogieart bei den Autoren meist dunkel ist — was ist z. B. „äußerliche Ähnlichkeit"? — scheint mir gerade im Beispiel vom Weinstock die Proportion, Verhalten des Lebensprinzips zu den Gliedern, in beiden Analogaten sehr innerlich zu sein. Daher möchte ich die Metapher nicht nur in der äußeren Proportionalitätsanalogie ausgedrückt sehen, — wenn es eine solche als selbständige Analogieart überhaupt gibt!

engeren Sinn des Wortes. Für das Verständnis des Symbols ist es unbedingt notwendig, die Funktion des objektiven Begriffes zu kennen, in der die Proportion gründet. Sie muß durch den Kontext, in dem die Metapher steht, geoffenbart sein, sonst ist das Symbol für uns wertlos und zweckwidrig. Es ist auch nicht möglich, diese Funktion auf dem Weg reiner Konklusion zu ermitteln; ein Konklusionsverfahren kann sich nur an die Wesensstruktur eines Begriffes anschließen, wie man etwa aus dem Begriff „Vater" den theologischen Begriff der Innaszibilität entwickeln kann. Aus der unbegrenzten Möglichkeit von Beziehungen eines Dinges muß im Fall der Metapher diejenige eigens verständlich gemacht werden, die zur Errichtung der Proportion und damit des Symbols gewählt wird. Erst wenn dies durch die Offenbarung geschehen ist, kann die Konklusionstheologie aus dem nun verständlichen Symbol, dem Symbol *in actu secundo*, ihre Thesen ableiten. Wenn man aus einem von der Offenbarung aufgestellten Symbol nach eigenem Ermessen Funktionen auswählt, um daran seine Überlegungen zu knüpfen, so haben diese keine theologische Bedeutung. Man hätte dies öfter in dem uferlosen Schrifttum über das Corpus mysticum bedenken sollen.

Das eigentlichste Gebiet theologischer Symbolik ist die Sakramententheologie. Alle Aufstellungen müssen hier zuletzt auf die Zeichenkraft des von Christus errichteten Symbols zurückgehen. Es ist ein Verdienst G. Söhngens, daß wieder auf dieses Grundprinzip der Sakramentendogmatik verwiesen wurde[45]. Wir glauben allerdings nicht, daß dies gerade unter Zugrundelegung platonischer Denkweise am besten geschieht. Erst im Exemplarismus wird die Proportionsanalogie ganz verständlich, wie noch gezeigt werden soll. Auch der scharfe Trennungsstrich zwischen der *Analogia entis* und der *Analogia fidei* scheint mir nicht gerechtfertigt. Wie soeben gesagt wurde, liegt der Unterschied zwischen beiden nur in der Art der Errichtung des Symbols: im einen Fall durch die Schöpfung, im andern durch die Offenbarung. Dieser Unterschied ist aber gegenüber dem Begriff der Proportionsanalogie unwesentlich. Ihr Schema: $a : b = c : d$ bleibt in beiden Fällen erhalten.

Der Exemplarismus sieht die Welt nicht nur als Symbol, sondern als Bild Gottes an. Die Ähnlichkeit ist in dem Schöpfungsakt begründet, durch den die göttliche Idee verwirklicht wird. Nach dem Grundsatz, daß die Wirkung irgendwie in der Ursache enthalten sein müsse, berechtigt uns die so begründete Ähnlichkeit dazu, die aus dem Geschöpflichen gewonnenen Begriffe unter gleichzeitiger Anwendung der *via affirmationis* und der *via negationis* Gott zuzuschreiben. Und dies ist die Analogie der Attribution. Obwohl über die Analogiearten zwischen Gott und Welt die Meinungen geteilt sind[46], wird der hier dargelegte Sachverhalt kaum in Abrede gestellt werden können. Und darauf kommt es schließlich an, auch wenn jemand die Attributionsanalogie, wie etwa G. M. Manser[47], so definiert, daß sie tatsächlich zwischen Gott und Welt nicht ausgesagt werden kann.

[45] Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, 2. Aufl., Bonn 1940, 13—109.
[46] Vgl. J. Santeler, a. a. O. 35.
[47] Divus Thomas 7 (1929) 330.

Es ist nur konsequent, wenn P e n i d o, der im übrigen ganz im thomistischen Lager steht, beide Analogiearten anwendet: die Attributionsanalogie zur Erkenntnis der Existenz *(an sit)*, die Proportionalitätsanalogie darauf aufbauend zur weiteren Erklärung[48]. Dies ist nur der logische Ausdruck dafür, daß die symbolistische Methode ihre Legitimierung einzig aus dem Exemplarismus beziehen kann. Während die Analogie der Proportionalität nur etwas über das Wesen Gottes aussagen kann, führt die der Attribution zugleich zur Erkenntnis des Daseins und des Wesens. In der Attribution wird ein aus dem Geschöpflichen gewonnener objektiver Begriff von Gott ausgesagt, z. B.: „Gott ist moralisch heilig", — in der Proportionalitätsanalogie wird die Einheit der göttlichen Eigenschaften durch das Verhältnis der geschaffenen Dinge erklärt, z. B.: „Gott haßt die Sünde". Die Frage, ob beide Analogiearten auch auf das göttliche und menschliche Sein als solches *(ratio entis)* angewendet werden können, wird je nach dem Seinsbegriff der verschiedenen Schulen beantwortet werden.

In der Theologie kann die Attributionsanalogie auf doppelte Weise zur Anwendung kommen. Soweit sich die Offenbarung auf Wahrheiten bezieht, die auch natürlich erkennbar sind, bestätigt sie die Berechtigung der philosophischen Attribution. Der Satz „Gott ist heilig" ist auch ein Glaubenssatz und damit gehört die darin ausgesprochene Attributionsanalogie in das Gebiet der Theologie. Dies ist ein weiterer Grund, keinen Wesensunterschied zwischen *analogia entis* und *analogia fidei* zu machen. Wie die Attributionsanalogie ein Mittel philosophischer Erkenntnis ist, so wird sie es in diesem Fall auch für die theologische Forschung.

Der eigentlichste Fall theologischer Attribution ist aber dann gegeben, wenn die Heilsökonomie selbst ein Abhängigkeitsverhältnis festlegt, das ein Fundament für die Attributionsanalogie bildet. Der Begriff dieser Analogie ist dann innerlich derselbe wie bei der philosophischen Attribution, d. h. wir brauchen bei der theologischen Attributionsanalogie in diesem engsten Sinn nicht von einer neuen Analogieart zu sprechen, ja m. E. besteht zwischen der philosophischen und der theologischen Attributionsanalogie nicht einmal eine eigene Proportionalitätsanalogie. Denn weder die Art, wie die Analogie erkannt wird, ob durch natürliche Vernunft oder Glauben, noch die Verschiedenheit des Fundamentes, ob Schöpfungsursächlichkeit oder übernatürliche Wirkursächlichkeit, gehört innerlich in die Definition der Attributionsanalogie. Daher kann trotz solcher Verschiedenheiten die gleiche Analogieart in univokem Sinn bestehen.

Für die so fundierte theologische Attributionsanalogie gibt es zwei Gebiete, auf die sich wohl alle Einzelfälle der Anwendung reduzieren lassen: Gnade und Sakrament. Die Gnade ist als *consortium naturae divinae* der Effekt einer göttlichen Einwirkung, wodurch der Mensch ein Bild Gottes in einer über alle rein geschöpflichen Bedingungen hinausgehenden Weise wird. Darin gründet der theologische Exemplarismus. Die Lehre des hl. Thomas hierüber vgl. bei Dander[49]. Im Bereich dieses Exemplarismus stehen das übernatürliche Sein wie das übernatürliche Handeln des Men-

[48] a. a. O. 86.

[49] a. a. O. 221—229.

schen im einzelnen, aber auch das Gottesreich nach seiner entitativ übernatürlichen, unsichtbaren Seite. Von hier aus wird man über die Analogie des *Corpus Christi mysticum* urteilen können. In diesem Ausdruck ist eine doppelte Analogieart enthalten. Wenn man ihn nimmt im Sinn der Proportionalitätsanalogie, so ist wohl L. Deimel zuzustimmen, daß es sich nur um „ein Bild unter Bildern" handelt[50]. Christus verhält sich zu den Gliedern der Kirche wie der Leib zu seinen Gliedern, wie das Haus zu den Steinen, wie der Bräutigam zur Braut usw. Für die theologische Anwendbarkeit gilt dann das oben von der theologischen Proportionalitätsanalogie Gesagte. Die damit Unzufriedenen denken aber wohl, wenn das auch m. W. noch nicht klar ausgeführt wurde, an den Ausdruck *Corpus* nicht als Metapher, sondern als Attribution. Die Kirche ist in ihrer Einheit sowie in der Vielfalt ihrer Funktionen nicht nur insofern von Christus abhängig, als er sie auf den Felsen Petri gegründet hat, sondern auch insofern er sie durch die Gnade an sich bindet und eint. Wenn man diesen übernatürlich lebenden „Organismus" als Leib bezeichnet, so haben wir eine Attributionsanalogie vor uns, die zu eigentlichen theologischen Erkenntnissen führt. Der Ausdruck „Leib Christi" ist also nach dem sprachlichen Sinn eine Metapher, nach dem Begriff eine Attribution.

Damit steht in innerem Zusammenhang das Verhältnis: Sakrament und Gnade. Das Ursachenverhältnis zwischen dem Sakrament und der mit ihm verbundenen Gnade ergibt an sich schon ein Fundament für eine Attributionsanalogie. Gegenüber dem Protestantismus, der dem Sakrament nur einen Symbolwert zuerkannte, sicherte das Trienter Konzil die sakramentale Kausalität. Daher besteht zwischen Sakrament und Gnade nicht eine bloße Proportionalitätsanalogie.

Gegenüber manchen Theologen, die der Ansicht sind, die Väter von Trient hätten nicht die Absicht gehabt, die alte scholastische Lehre von der *causa sine qua non* zu verwerfen, daher sei die Kausalität nicht definiert, wäre geltend zu machen, daß die Scholastiker der alten Zeit, wie F. Cavallera gezeigt hat[51], *causa sine qua non* nicht gleichgesetzt haben mit *condicio*, sondern an eine intentionale Kausalität dachten, — und daß der Abstand zwischen einem Sakrament, das nur *condicio gratiae* ist, und der reformatorischen Auffassung nicht entscheidend gewesen wäre.

Aus dem Zweck der Trienter Lehrentscheidungen ist es verständlich, wenn in den Canones de sacramentis nicht viel von der Zeichenkraft der Sakramente die Rede ist. In der Folgezeit hat man im theologischen Schrifttum oft die Wahrheit zu wenig beachtet, daß die Kausalität der Sakramente in ihrer Zeichenkraft begründet ist und durch sie ihre Umgrenzung erhält. Manche Theorien über die Wirkweise der Sakramente suchen nur ihre Instrumentalursächlichkeit zu erklären, fast ohne sich um die Symbolkraft zu kümmern. Es ist zu begrüßen, daß man sich heute müht, diesen Mangel zu ergänzen, nur dürfte man nicht wieder in den entgegengesetzten Fehler verfallen, die Instrumentalursächlichkeit zu übersehen.

Da alle Gnade aus dem Erlösungswerk Christi kommt, bezeichnen die Sakramente den Erlöser und sein Werk, die *redemptio in actu primo.*

[50] Leib Christi, Freiburg 1940, 167.
[51] Bull. lit. eccl. 1915, 66—74.

Nach dieser Richtung kann jedoch die Symbolkraft des Sakramentes keine andere als kerygmatische Wirkung haben. Denn hier weist das Sakrament auf die Quelle seiner eigenen Wirkkraft hin, auf die *causa principalis*. Die *causa instrumentalis* kann aber in der Ordnung der Ursächlichkeit, in der sie als Instrument steht, keinen Einfluß auf die Prinzipalursache ausüben, sondern ist selbst ganz und gar von dieser abhängig. Diesen Sachverhalt übersieht die Mysterientheorie. Zur Lösung der Frage nach der Wirkung der Sakramente oder eines bestimmten Sakramentes zum Unterschied von den anderen muß jene Symbolkraft herangezogen werden, die eine Gnadenwirkung als hervorzubringen bezeichnet und durch diese Zeichenkraft das Sakrament zum Instrument macht. Welche diese Symbolkraft sei, wird teilweise aus der Eigenart des sakramentalen Ritus erkannt — die Taufe z. B. „wäscht ab" —, meist aus der Form des Sakramentes, teils unmittelbar aus der Lehre der Offenbarung über das Sakrament, wie aus der Jakobusstelle über die Krankenölung. Selbstverständlich muß die Ausdeutung im Licht der Tradition erfolgen. Ausdeutungen über die sakramentale Wirksamkeit, die sich nicht auf die so festgestellte Symbolkraft zurückführen lassen, sind subjektiv.

Da nach der klaren Lehre des Neuen Testaments der Christ Abbild des Urbildes Christus ist und immer mehr werden soll, muß das Sakrament, indem es auf Christus als seinen Urheber hinweist, seiner praktischen Symbolkraft nach den Empfänger als einen zu Verchristlichenden bezeichnen. Hier erfaßt die Attributionsanalogie die ganze Persönlichkeit des Christen: er ist ein analog genannter Christus.

ZUR FRAGE DER EHESCHEIDUNGSTEXTE IM MATTHÄUSEVANGELIUM

VON PROFESSOR KARL STAAB, WÜRZBURG

In einem Beitrag zur Festschrift für Eduard Eichmann, Paderborn 1940, S. 435—452, suchte ich für die viel erörterten sog. Unzuchtsklauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9 eine Erklärung zu geben, die sowohl sprachlich wie sachlich befriedigt. Ob mir dies gelungen war, sollte das Urteil der Fachwissenschaft entscheiden. Professor Sickenberger hat nun in einem Artikel der Theologischen Quartalschrift 123 (1942) 189—206 dazu Stellung genommen und darauf in einer ganzen Artikelserie im Klerusblatt, Organ der Diözesan-Priestervereine Bayerns, 24 (1943) Nr. 6—9 unter dem Titel „Zum Verständnis der Bergpredigt" die Texte in einem weiteren Rahmen besprochen, wodurch in mehrfacher Hinsicht auf seine Thesen neues Licht fällt. Wenn ich auch Sickenbergers Kritik, abgesehen von dem Hinweis, daß einige meiner Stellenverweise unberechtigt waren, im wesentlichen für verfehlt halte, so dürfte eine nochmalige Erörterung der alten Frage und vor allem eine Würdigung seiner eigenen Exegese doch zur Lösung dieser *crux interpretum* einiges beitragen.

S. nimmt die beiden Klauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9 als ursprünglich an und verwirft nunmehr mit Recht die traditionelle Deutung auf Trennung von Tisch und Bett, die er in seinem „Leben Jesu"[1] noch vertreten hatte. Abgesehen von allen übrigen Gründen, die dagegen sprechen, ist zu sagen, daß die jüdischen Zuhörer Jesu seine Worte niemals in diesem Sinne verstehen konnten, da ihnen eine solche rein äußere Trennung unter Fortbestand des Ehebandes überhaupt unbekannt war. Positiv kommt S. zu der in der katholischen Exegese der Gegenwart völlig überraschenden These: „Jesus erlaubt die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs der Frau" (ThQu 197). Man kann zugeben, daß diese Meinung sich beim Lesen der Texte als nächstliegender Sinn darbietet, ja bei der Vulgata und den gewöhnlichen deutschen Übersetzungen geradezu aufdrängt, aber wie bei manchen anderen Bibelstellen ist auch hier der nächstliegende Sinn durch den Kontext einfach ausgeschlossen. Es gilt, was S. in anderem Zusammenhang bemerkt: „Man darf die Logia Jesu nicht als erratische Blöcke ohne Zusammenhang mit der Umgebung betrachten" (ThQu 203). Man braucht gar nicht auf Markus, Lukas und Paulus zu verweisen, die keinerlei Einschränkung ihrer Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe kennen, bei Matthäus selbst würde das feierliche Wort Jesu: „Ich aber sage euch", nicht mehr ernst genommen werden können, wenn er in einer so wichtigen Frage des Lebens sich nur der Meinung einer jüdischen Schule angeschlossen hätte. Man beachte nur die scharfen Antithesen: „Es wurde gesagt ... Ich aber sage euch" (Mt 5, 31 f), und „Moses hat euch gestattet ... Ich aber sage euch" (Mt 19, 8 f), um sofort zu erkennen, daß Jesu Wort hoch über dem Schulstreit zwischen den Anhängern Hillels und Schammais steht und

[1] J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung, Münster i. W. 1932, § 46.

an die Stelle des mosaischen Rechtes wieder den ursprünglichen Willen Gottes setzt.

Man wird S.s These besser zu würdigen wissen, wenn man den Weg beachtet, der ihn dazu führt. In der ThQu geht er von literarkritischen Gesichtspunkten aus. Das Logion Mt 5, 31 f hat seinen geschichtlichen Ort in dem Mt 19, 1—12 gebotenen Zusammenhang und ist vom Evangelisten nur *anticipando* in der Bergpredigt erwähnt. Diese zweite Mt-Stelle aber hat ihre Parallele bei Mk 10, 1—12, und diesen Mk-Text hält S. für die Quelle, aus der Mt geschöpft hat. Wenn er zur Begründung sagt, daß Mt „logischer und klarer" vorgehe und daß niemand werde annehmen dürfen, daß „aus der tadellosen Mt-Ordnung das Hysteronproteron ... des Mk entstanden sein kann" (ThQu 192), so dürfte er kaum viel Zustimmung finden. Anderen wird die Ordnung bei Mk nicht weniger logisch und klar erscheinen als die bei Mt. Dagegen kann für Mk der 10, 10 erwähnte Szenenwechsel geltend gemacht werden, der bei Mt fehlt, also nicht von dorther stammen kann. Aber läßt sich denn der Mt-Text aus dem des Mk ableiten? Muß doch S. selbst gestehen: „Die Situation von Mt 19, 9 ist sehr wesentlich anders als die von Mk 10, 11 f" (ThQu 200). Und wie steht es mit den berühmten Mt-Klauseln, von denen Mk nichts weiß? S. antwortet: „Bei den Pharisäern ging der Streit nicht um die Erlaubtheit der Ehescheidung an sich, sondern um die Gründe für eine solche. Für Juden — Mt schrieb für solche — mußte also die Mk-Formulierung unglaublich klingen. Es ist also sehr gut verständlich, wenn Mt hier eine Korrektur am Mk-Text vorgenommen haben sollte" (ThQu 192). Das kann doch nur heißen: Mt hat in der Frage der Pharisäer die Worte κατὰ πᾶσαν αἰτίαν eingeschoben und erst damit den Schulstreit zwischen Hillel und Schammai zum Thema gemacht. Er hat dann auch die Klausel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ von sich aus eingeschoben, und ebenso in der Bergpredigt die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας, da er hier nur *anticipando* von dem späteren Logion berichtet haben soll. Wo bleibt da die historische Treue? In den späteren Erörterungen werden die Klauseln freilich auf Jesus und nicht auf den Evangelisten zurückgeführt; die hier vorliegende Disharmonie scheint S. entgangen zu sein. Es ergibt sich: Noch weniger als der Text des Mk von Mt kann umgekehrt der des Mt von Mk restlos abgeleitet werden, da hier ein noch größeres Plus vorliegt. Einen Rückgriff auf die Logienquelle lehnt S. selbst ab (ThQu 194). Daß Mt als Apostel, als Augen- und Ohrenzeuge auch eine persönliche Erinnerung an Jesu Lehrvortrag bewahren konnte und somit wenigstens nicht ausschließlich auf seine Vorlage angewiesen war, davon ist bei S. nirgends die Rede. Er scheint es sogar positiv auszuschließen, wenn er schreibt: „Der Überlieferungsstrom geht von Mk aus und fließt von da zu Mt und Lk" (ThQu 194). Es ist eine der schwersten Bedenken gegen die Zweiquellentheorie in ihrer radikalen Form, wie sie bei S. vorliegt, daß das erste Evangelium als eine reine Kompilation erscheint, bei der man kaum mehr von einem „Verfasser" sprechen kann. Wie konnte dann die Urkirche darin ganz einstimmig das Werk eines Apostels sehen?

Beachtenswerter als die literarkritischen Erörterungen sind die theologischen Voraussetzungen bei S.s These. Er äußert sich darüber klar im

Klerusblatt[8]. Wie stand Jesus zum alttestamentlichen Gesetz? Maßgebend ist hier das Verständnis der programmatischen Sätze Jesu bei Mt 5, 17 f: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen." S. übersetzt πληρῶσαι mit „voll machen" und gibt dazu die Erläuterung: „Er betrachtet also bildlich gesprochen das AT wie ein Gefäß, das noch nicht ganz voll ist und in das noch etwas hineingegossen werden muß. Der bisherige Inhalt bleibt aber dabei vollständig erhalten; kein Tropfen wird ausgegossen oder wie die Bergpredigt unter einem Wechsel des Bildes sagt: Kein Jota und kein Häkchen wird vergehen, solange die Welt besteht (Mt 5, 18), d. h. auch die an sich unbedeutendsten atl. Bestimmungen bleiben in Kraft und Wirksamkeit. Aber auch das Neue, was hinzugegossen wird, ist nicht eine fremdartige Masse, sondern von der gleichen Art wie die schon im Gefäß befindliche; denn nur so kann diese zum Vollmaß gebracht werden" (Kb 56). — Das Bild vom Gefäß ist viel zu äußerlich und hier durchaus fehl am Platz, noch mehr aber sind es die daraus gezogenen Folgerungen. Wenn Jesus das atl. Gesetz vervollkommnet, so liegt darin zunächst ausgesprochen, daß ihm noch manches, vielleicht sogar sehr viel Unvollkommenes anhaftete, das jetzt fallen muß. Das vollkommene Gesetz zeigt den reinen Willen Gottes auf, verfolgt ihn bis hinab in seine Wurzeln und bis hinaus in seine Verzweigungen; es reinigt Stamm und Äste von allen Auswüchsen und Ansätzen, die sich infolge der „Herzenshärte" des Volkes gebildet haben. Das atl. Gesetz hatte die Aufgabe, die Menschen in der Zeit der Vorbereitung auf die Ankunft des Messias zu führen und stets auf diesen hinzuweisen; damit haftete ihm viel Zeitbedingtes und Vorläufiges an — dazu gehören die gesamten rituellen Vorschriften des AT — und dies alles muß restlos weichen vor dem in Christus erschienenen Endgültigen und Ewigdauernden. Es muß also, um zum Bilde vom Gefäß zurückzukehren, sehr viel von seinem Inhalt ausgegossen und noch viel mehr Neues hineingegossen werden. Mt 5, 18 weist selbst in seinen letzten Worten ἕως ἂν πάντα γένηται darauf hin. S. gibt diese mit „solange die Welt besteht" wieder; dadurch entstünde aber mit dem Vordersatz des Verses eine unerträgliche Tautologie. In Wahrheit muß in diesen Worten der zunächst ausgesprochenen Dauer des Gesetzes — „kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz wird vergehen" — die nötige Beschränkung gesetzt werden, d. h. kein Stück des atl. Gesetzes wird einfach als wertlos fallen, sondern es wird hinübergeführt werden in das Vollkommene, so wie die Beschneidung ihre „Erfüllung" in der Taufe findet, das Paschamahl in der Eucharistie, alle blutigen Opfer im Tempel in dem Opfer am Kreuze. So ist Christus das Ziel und Ende des Gesetzes, wie Paulus Röm 10, 4 sagt. Die neue Heilsökonomie ruht ganz in Christus und ist von ihm gebracht. Der Alte Bund war nur die Vorbereitung darauf, gegeben für die Zeit vor der „Fülle der Zeiten". Er war ein Weg, den man verlassen mußte, sobald man am Ziele angelangt war. Darum bedeutet es keine Leugnung der göttlichen Autorschaft des atl. Gesetzes, wenn Christus sich jetzt dagegen wendet. Und er hat es getan, vor allem, wenn auch nicht nur, in den sechs Antithesen der

[8] Sickenberger vertritt die gleiche Auffassung auch schon in seinem „Leben Jesu" § 43.

Bergpredigt. Es ist schwer zu begreifen, mit welcher Scheu S. immer wieder vor einem solchen Gedanken zurückschreckt. Wer von sich sagen darf: „Der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat" (Mt 12, 8), der weiß sich nicht unter, sondern über dem atl. Gesetz stehend. Es ist nicht richtig, wenn S. meint: „Die gesetzlichen Bestimmungen des AT wollte Jesus dadurch vollmachen, daß er zeigte, wie sie zu beobachten sind", und kurz zuvor: „Die höhere oder niedrigere Stellung innerhalb dieses Reiches (= Gottesreich) hängt davon ab, ob bloß die größeren oder auch die kleinen Gebote des atl. Gesetzes beobachtet werden (Mt 5, 19)" (Kb 56)[3]. Jesus setzte vielmehr mit seinem autoritativen „Ich aber sage euch" sein eigenes Gesetz an die Stelle des alttestamentlichen. Dadurch hat er seine Jünger vom Judentum grundsätzlich getrennt. Es ist verständlich, wenn es noch einige Zeit dauerte, bis seine ersten Bekenner sich auch äußerlich von der Synagoge losgelöst hatten. Diesen Prozeß energisch vorwärts getrieben zu haben, bleibt das unsterbliche Verdienst des ehemaligen Pharisäers Paulus. Sein Römer- und Galaterbrief zeugen uns gewiß auch vom Geiste Christi.

In der Konsequenz dieser Auffassung über die Stellung Jesu zum atl. Gesetz sieht sich S. natürlich gezwungen, in der Erklärung von Mt 5, 32 und 19, 9 die volle Unauflöslichkeit der Ehe preiszugeben. Dt 24, 1 gestattet die Scheidung einer gültig geschlossenen und vollzogenen Ehe, verlangt nur die Ausstellung eines Scheidebriefes und als Ursache ein *ervath dabar* = eine schändliche Sache. S. steht nun auf dem Standpunkt: „Für Jesus war das AT mit all seinen Teilen Gottes Wort und Verfügung. Er konnte also gar nicht daran denken, irgend etwas davon außer Kraft zu setzen. Das den Juden gegebene göttliche Gesetz muß von ihnen voll und ganz befolgt werden. Das ist die Grundwahrheit, von der die Bergpredigt ausgeht" (Kb 57). Dann konnte also Jesus auch nicht die volle Unauflöslichkeit der Ehe verlangen. Und so schreibt S. völlig eindeutig: „Jesus erlaubt die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs der Frau" (ThQu 197).

Nun fügt S. freilich hinzu, die Anerkennung des Ehebruchs, der auch nach der Ansicht der strengsten Schule ein *ervath dabar* darstellt, als Scheidungsgrund, solle bloß als „Konzession für das Judentum" gelten, aber nicht in das christliche Eherecht übernommen werden (ThQu 202 f). In seinen Artikeln im Klerusblatt gibt er diesem Gedanken eine neue Wendung: „Es wäre ... eine Übertreibung, wenn man ... schließen wollte, Jesus habe in diesen Fällen das atl. Gesetz für ungültig erklärt. Er läßt die betreffenden Gebote voll bestehen und will nur, daß von ihnen kein Gebrauch gemacht werde, daß also die Mitglieder des Gottesreiches auf Rechte, die ihnen an sich zustünden, verzichten" (Kb 57). (Kann man jemand überhaupt zum Verzicht auf etwas, was ihm als Recht zusteht, verpflichten, oder kann man ihm nur dazu raten?) Der Gedanke, Jesus lasse für die Juden die Ehescheidung nach Dt 24, 1 zu, ist an sich nicht neu — S. selbst verweist auf Joseph Grimm, Hug und Adalbert Maier —, er ist

[3] Der Vers Mt 5, 19 klingt im Kontext rätselhaft, stört den Zusammenhang zwischen v. 18 und 20, und man möchte sich fragen, ob er hier an seiner ursprünglichen Stelle steht oder ob nicht wenigstens einige Zwischengedanken in dem Berichte ausgefallen sind. Höchstwahrscheinlich ist er auf die Forderungen des neuen Gottesreiches zu beziehen, nicht auf das atl. Gesetz.

aber unhaltbar und darum seit Jahrzehnten mit Recht nicht mehr vertreten worden. Zur Begründung weist S. auf die Mk-Parallele hin: „Mt gibt also wieder, was Jesus den Juden, Mk (und ihm folgend Lk), was er den Christen sagte" (ThQu 203). Das trifft nicht zu. Es kommt aber gar nicht so sehr auf die Begründung als auf die Sache selbst an. Wenn eine Ehescheidung überhaupt zugelassen wäre, so wäre ihre Einschränkung auf die im Unglauben verharrenden Juden grundsätzlich und exegetisch unmöglich.

Grundsätzlich, weil dies nicht weniger bedeuten würde, als daß Christus eine doppelte Moral verkündet hätte. Wenn mit seiner Person das Gottesreich, nach dem die Propheten sehnsuchtsvoll ausgeschaut haben, angebrochen ist, dann hat alles Vorläufige und Vorbereitende — dazu gehört der Alte Bund vom Sinai mit seinem ganzen Gesetzeswerk — vor dem nun erschienenen Vollkommenen zu weichen. Hätte Christus den Juden, die im Unglauben verharrten, ein Gesetz gegeben oder bestätigt, das in seinem Reiche keine Geltung haben sollte, so hätte er das Judentum als religiöse Gemeinschaft auch für die Zukunft anerkannt. Dann wäre es vorüber mit der Una Sancta. Was Christus den widerspenstigen Juden gesagt hat, steht bei Mt 23, den aufgeschlossenen und heilsempfänglichen aber galt sein Wort: „Ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium!" (Mk 1, 15). Die Kanonisten vertreten heute die Unauflöslichkeit des Ehebandes sogar bei Ungläubigen und Heiden auf Grund des positiven Gotteswortes, das in Christus an die Menschheit ergangen ist. Und da sollte Christus für die Juden eine Ausnahme nicht nur zugelassen, sondern durch sein Wort feierlich sanktioniert haben! Und dieses Sonderrecht sollte für sie so lange gelten, als sie im Unglauben verharrten! Doch S. bemerkt: „Jüdischen Zuhörern wäre eine Ignorierung dieser Gesetzesstelle (= Dt 24, 1) zweifellos als ein Ärgernis erschienen" (ThQu 202). Ja, Christi ganze Lehre wie sein ganzes Wirken und seine ganze Person waren den Juden ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1, 23), aber er hat dieses Ärgernis so wenig gescheut, daß er dafür in den Tod gegangen ist. Wieder sagt S.: „Das reine Ideal damals schon zu verlangen, war bei der damaligen religiösen Verfassung des Judentums eine Unmöglichkeit" (ThQu 199). Aber dieser Jesus, der sogar verlangt, sich das rechte Auge auszureißen und sich die rechte Hand abzuhauen (Mt 5, 29 f) — und diese Forderung faßt S. in seinem „Leben Jesu" § 45 und in der Theol. Revue 25 (1926) 20 sogar wörtlich, nicht wie andere Exegeten bloß bildlich —, der kennt kein Unmöglich. S.s These scheitert an der Würde Christi und seiner Stellung im Heilsgeschehen.

Sie ist auch unter exegetischem Gesichtspunkt unmöglich. Es müßten ja dann die beiden sog. Klauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9, in denen S. die Erlaubnis der Ehescheidung beim Vorliegen von πορνεία ausgesprochen sieht, in klarer Weise an die ungläubigen Juden unter Ausschluß der Jünger Jesu gerichtet sein. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Mk 10, 10 erzählt, daß „im Hause" die Jünger nochmals auf die Frage der Ehescheidung zurückkamen. Jesus gibt ihnen in v. 11 und 12 eine klare Antwort. Mk 10, 11 findet aber in Mt 19, 9 seine genaue Parallele, deckt sich damit im Wortlaut fast völlig, also müssen wir, zumal wenn Mt dem Mk folgt, wie S. behauptet, hier die Ehelehre Jesu für seine Jünger und die Glieder seines Reiches erwarten, nicht aber eine Sonderbestimmung für die Juden,

und doch stehen gerade in diesem Verse 9 die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Und die Jünger — nicht die Pharisäer, die mit v. 8 aus dem Gesichtskreis verschwunden, nach Mk 10, 10 gar nicht mehr anwesend sind — brechen darob in den Ruf aus: „Wenn es sich so verhält, ist es besser, gar nicht zu heiraten." Sie sahen also in μὴ ἐπὶ πορνείᾳ eine härtere Forderung als die ihnen gewiß längst bekannte Lehre der Schule Schammais. Mit seiner Meinung, das Entsetzen der Jünger sei auch dann schon verständlich, wenn Jesus sich bloß die Lehre Schammais zu eigen machte (ThQu 202), dürfte S. allein stehen. Will er denn die Jünger Jesu für lauter Hillelianer der laxesten Richtung halten? Und was hätten diese Jünger erst geäußert, wenn ihr Meister ihnen schließlich doch einmal sein christliches Ehegesetz vortrug? Noch klarer liegt die Sache bei Mt 5, 32, der dritten der sechs Antithesen der Bergpredigt. Hier spricht Jesus zu seinen Jüngern, diese in dem weiten Sinn gefaßt von aufgeschlossenen, zum Glauben wenigstens bereiten Menschen, wie dies S. selbst in durchaus zutreffender Weise dargelegt hat (Kb 42). Und gerade hier stehen wieder die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας. Wie müßte doch Mt seinen Meister mißverstanden haben, wenn er das, was nach S. ein Privileg der den Glauben verweigernden Juden bleiben sollte, als Grundgesetz für Christi Reich verkündet hätte! — Es bleibt dabei: Wenn man schon in den Mt-Klauseln den Ehebruch als Scheidungsgrund anerkannt sehen wollte, so wäre es auf Grund der evangelischen Texte unmöglich, dieses Recht auf die Juden einzuschränken. Eine Ausdehnung auf die Christen aber lehnt auch S. ab. Es stünde dies auch im Gegensatz zur Lehre des Tridentinums, Sessio 24, Canon 7.

Es scheint — und dafür ist auch S.s Artikel in der ThQu ein erfreulicher Beitrag — die Erkenntnis sich allmählich Bahn zu brechen, daß die seit dem hl. Augustinus traditionell gewordene Deutung der beiden Mt-Texte auf Trennung von Tisch und Bett sich nicht mehr länger aufrecht erhalten läßt. Ist dieser Schutt einmal weggeräumt, so verlangen die Texte gebieterisch nach einer neuen Interpretation. Daß dabei an der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe nach Jesu Lehre nicht zu rütteln ist, hat S., wenn auch gegen seinen Willen, aufs neue bestätigt. Was sollte aber dann noch für eine andere Erklärungsmöglichkeit bleiben, als die Partikeln παρεκτός und μή so zu verstehen, daß sie in das mosaische Eherecht eine Bresche schlagen, d. h. die Zugeständnisse beseitigen, die Moses angesichts der „Herzenshärte" des Volkes hingenommen hatte, die aber dem Willen Gottes, wie er in Gn 1, 27 und 2, 24 seinen Ausdruck fand, nicht entsprachen? In meinem Beitrag zur Eichmann-Festschrift habe ich zu zeigen versucht, daß dies sprachlich durchaus möglich ist.

Bei Mt 5, 32 braucht man nur λόγος πορνείας als sklavisch wörtliche Übersetzung von *ervath dabar*[4] (Dt 24, 1) zu nehmen, was schon von einer Reihe früherer Autoren vertreten wurde[5]. Es liegt dies durchaus nahe, da

[4] LXX ἀσχημον πρᾶγμα, Vulgata: *aliquam foeditatem.*

[5] Über die Geschichte der Auslegung orientiert am besten Anton Ott; er hat auch in jahrzehntelangen Bemühungen für die Aufhellung der fraglichen Texte den wertvollsten Beitrag geliefert. Vgl. seine Schriften: „Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung" (Ntl. Abh. III, 1—3), Münster i. W. 1911, und „Die Ehescheidung im Matthäusevangelium", Würzburg 1939.

Jesus seine eigene Forderung dem in Dt 24, 1 enthaltenen atl. Ehegesetz gegenüberstellt, und er diesen Vers auch schon im Vordersatz zitiert. Das selten gebrauchte Wort παρεκτός ist das durch die Präposition παρά verstärkte Adverb ἐκτός und bedeutet wie dieses: außerhalb, draußen[6]. Es ist keine Exzeptionspartikel wie χωρίς, ἄνευ, εἰ μή, durch die aus einem Ganzen ein bestimmtes Glied herausgenommen wird, sondern besagt, daß etwas dem Hauptgedanken gänzlich ferne liegt[7]. Es ergibt sich dann für Mt 5, 32 der Sinn: Jeder, der sein Weib entläßt (mit der Absicht, das bestehende Eheband zu zerreißen), bewirkt, daß in Bezug auf sie die Ehe gebrochen wird[8]. Der Entlassende ist der Sünder, er verfehlt sich gegen das dem Ehepartner zustehende Recht. Die als Parenthese in den Satz eingefügte Klausel fügt dann den weiteren Gedanken hinzu, daß bei jeder Entlassung der von Moses anerkannte Scheidungsgrund, das Vorliegen eines *ervath dabar* = λόγος πορνείας, „draußen" bleibt, d. h. keine Geltung mehr haben soll. Der Schulstreit darüber, was unter *ervath dabar* zu verstehen sei, wird hier gar nicht berührt. Jesus wendet sich direkt gegen das mosaische Gesetz. — In seiner Kritik dieser Erklärung beanstandet S. zunächst, daß αὐτήν als Akkusativ der Beziehung gefaßt wird. „In der Wendung αὐτὴν μοιχευθῆναι kann nach normalem Griechisch — ein solches schreibt Mt — αὐτήν nur Subjekt und nicht Akkusativ der Beziehung sein; das hieße wie bei Mk 10, 11 ἐπ' αὐτήν" (ThQu 204). Aber steht nicht wenige Verse vorher, bei Mt 5, 28: „Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau anblickt, um sie zu begehren, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ"? Warum soll in der passiven Wendung unmöglich sein, was in der aktiven vorliegt? Ferner bemerkt S.: „Die Ausdrucksweise ποιεῖ μοιχευθῆναι = er bewirkt, daß ehebrecherisch gehandelt wird, kann nur auf eine fremde Schuld, nicht auf eine eigene hinweisen" (ThQu 204/5). Aber es heißt bei Mt nicht ποιεῖ μοιχευθῆναι, sondern ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. Bei S.s Deutung müßte tatsächlich αὐτήν fehlen, oder es müßte „nach normalem Griechisch" stehen ὑπ' αὐτῆς oder einfach ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι[9]. Es kann sich also doch nur um eigene Schuld des Entlassenden handeln. Schließlich folgert S. aus meiner Übersetzung: wenn πορνεία als Entlassungsgrund ausscheide, so könnten „andere Gründe — und das wären dann weniger schwerwiegende — in Frage

[6] Vgl. meine ausführliche philologische Untersuchung in der Eichmann-Festschrift, S. 443—447.

[7] Vgl. z. B. Didache 6, 1 Ὅρα, μή τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει = „Sieh zu, daß niemand dich von diesem Wege der Lehre wegführt, da er dich (sonst) fernab von Gott belehrt."

[8] Der deutsche Ausdruck „Ehebruch" ist wenig glücklich. Die Ehe an sich kann ja gar nicht „gebrochen" werden, es können sich die Gatten nur gegen die mit dem Ehevertrag gegebenen Pflichten verfehlen. Und es braucht dies nicht immer nur durch den fleischlichen Verkehr mit einer anderen Person zu geschehen, wie Mt 5, 28 zeigt. Im vorliegenden Fall liegt die Versündigung in der Entlassung selbst.

[9] Die Worte ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι könnte man allenfalls übersetzen: Er bewirkt, daß sie verführt, geschändet wird (nämlich von anderen Männern); aber das liegt dem Kontext fern. Auch S. wie andere Autoren erwähnen diese Übersetzung nicht. Man dachte bei der bisherigen Erklärung immer an eine künftige Sünde der entlassenen Frau, die auf den früheren Mann zurückfällt, weil er durch die Entlassung ihr den Anlaß zu einer neuen, nunmehr ehebrecherischen Verbindung gegeben hat.

kommen" (ThQu 205). Das wäre in der Tat „höchst sonderbar". Aber es ist doch selbstverständlich, daß, wenn Unzucht oder Ehebruch, also der schwerste Grund, der gegen den Fortbestand einer Ehe geltend gemacht werden kann, nicht mehr als Scheidungsgrund anerkannt wird, die *causae minores* von selbst wegfallen. Da auch in Dt 24, 1 nur ein Grund genannt wird, hat Jesus keinen Anlaß, in seiner Bergpredigt auf andere einzugehen.

In der Perikope Mt 19, 3—12 ist Jesus von den Pharisäern, die ihn „versuchen" wollen, aufgefordert, in dem Schulstreit zwischen den Anhängern Hillels und Schammais eine Entscheidung zu treffen. Während die ersteren in der Deutung von *ervath dabar* (Dt 24, 1) *„dabar"* betonten und jeden beliebigen Grund als für eine Scheidung hinreichend erklärten, legten die letzteren den Nachdruck auf *„ervah"* und verlangten als Grund eine „Schändlichkeit", wobei zunächst an eine schwere sexuelle Verfehlung zu denken war. In πορνεία (Mt 19, 9) darf man das Aequivalent für *ervah* erblicken. Christus übergeht also in seiner Antwort den Standpunkt der Laxisten gänzlich, er erwähnt nur den von der strengeren Richtung verlangten Grund, um auch ihm für die Zukunft die Geltung abzusprechen. Bei der Klausel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ habe ich betont, daß der griechische Text μή und nicht εἰ μή (Vulgata: *nisi)* liest, wie alle bisherigen Übersetzungen anzunehmen scheinen. Zur Erklärung habe ich — m. W. zum ersten Mal — auf den elliptischen Gebrauch der Negationspartikel μή bei einem Imperativ hingewiesen. Es wird dabei das Verbum ausgelassen; was nicht geschehen soll, ergibt sich aus dem Zusammenhang oder aus der Natur der Sache[10]. Es lassen sich für diesen Gebrauch im NT selbst ein rundes Dutzend Beispiele anführen. Bei Mt 19, 9 kann das Verbum, das zu μή zu ergänzen ist, nur ἀπολύειν sein. Es ergibt sich dann der Sinn: „Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau entläßt — nicht (einmal) bei unzüchtigen Verhalten (soll er sie entlassen)! — und eine andere heiratet, bricht die Ehe." So verstanden fügt sich der Satz ausgezeichnet in den Zusammenhang ein. — Doch hören wir dazu S.s Kritik! „‚Nicht einmal' müßte μηδέ heißen" (ThQu 205). Es könnte gewiß so heißen, aber es ist fraglich, ob es so heißen muß. Auch bei Mt 10, 10 möchte man übersetzen: „Nicht einmal einen Ranzen auf den Weg (sollt ihr besitzen)", und doch heißt es nur μὴ πήραν εἰς ὁδόν (vgl. Mk 6, 8 μὴ ἄρτον, μὴ πήραν). Beispiele für μηδέ im Sinne von „nicht einmal" finden sich in den Evangelien nur bei Mk 2, 2; 3, 20; 8, 26; und auch hier geht in den beiden ersten Stellen eine Negation voraus, an die sich μηδέ anschließt, an der letzten Stelle liest der Cod. Sinaiticus nur μή. Sonst heißt μηδέ in den Evangelien immer „auch nicht". Im übrigen glaubt S. die Annahme einer Ellipse überhaupt entbehren zu können. „Das μή ist hier völlig motiviert, weil es sich um eine kondizionale Konstruktion handelt (ὃς ἄν = ἐάν τις) und es zum Konjunktiv ἀπολύσῃ gehört" (ThQu 205). Eine Parenthese aber stellt einen vollen, wenn auch formell häufig abgekürzten Satz dar und steht damit außerhalb der Konstruktion des Satzes, in dessen Rahmen sie eingefügt ist. Dann ist μή selbständig und verlangt zum vollen Satz als Ergänzung ein Verbum und zwar im Imperativ. S. fährt fort: „Die elliptische Aussage kann natürlicherweise nur aufgelöst werden

[10] F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache II, 224 s. v.

mit: ‚wenn er sie nicht auf Grund von Unzucht entläßt'; es ist einfach eine nähere Erklärung des Entlassungsbegriffes, bei dem es steht, und mußte auch von jedem Leser so aufgefaßt werden. Die Ergänzung eines Imperativs ist hier Eintragung" (ThQu 205/6). S. ist es entgangen, daß er hier wieder εἰ μή als Lesung voraussetzt, während der Text nur μή hat. Zudem kommt er mit seiner Annahme zur Preisgabe der Unauflöslichkeit der Ehe, was nach den obigen Ausführungen unhaltbar ist.

An den Einwänden Sickenbergers bleibt auch nicht ein einziger Punkt, der stichhaltig wäre, und ich darf dies wohl zu Gunsten meiner Vorschläge buchen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß sie mit keinerlei Schwierigkeiten belastet wären. Man mag vor allem einwenden, die Interpretation sei zu gekünstelt und zu weit hergeholt. Die Schuld daran dürfte beim Evangelisten oder beim griechischen Übersetzer des aramäischen Matthäus liegen, der eine zweifellos eindeutige Entscheidung Jesu durch Zusammenziehung in nur je drei Worte unglücklich wiedergegeben hat. Nachdem wir die Worte Jesu in der Ursprache nicht mehr besitzen, bleibt uns kein anderer Weg, als mit dem jetzigen griechischen Text zu arbeiten. Dabei können uns Markus, Lukas und Paulus richtungweisend sein, da auch sie authentische Zeugen der Lehre Jesu sind. In der Erörterung der alten Frage, die jetzt wieder neues Interesse gewonnen hat, hat jedenfalls jeder Vorschlag das Recht, sich vernehmen zu lassen, solange er nicht als unmöglich erwiesen wird und solange niemand Besseres an seine Stelle zu setzen weiß.

DIE DESZENDENZTHEORIE

EINE KRITISCHE ÜBERSICHT

VON DR. PHIL. HABIL. OSKAR KUHN, LEIPZIG

Obwohl die Deszendenztheorie, die ja das Wirken des Schöpfers nicht notwendig leugnen muß, für den Theologen nur indirekt von Bedeutung ist, erteilen wir hier einem Vertreter der Naturwissenschaft das Wort zu einer Beleuchtung des heutigen Standes dieser so oft unsachlich ausgebeuteten Frage, wobei übrigens auch die philosophischen und philosophiegeschichtlichen Randbemerkungen zunächst nur den Standpunkt des Verfassers darstellen. Die Schriftleitung.

E. Dubois-Reymond hat einmal gesagt, es gäbe nur zwei Möglichkeiten, um die Existenz und Mannigfaltigkeit der Organismen zu erklären: Schöpfung oder Entwicklung, *tertium non datur*. Seit dem Erscheinen von Darwins Buch über die Entstehung der Arten im Jahre 1859, mit dem der Siegeszug des Entwicklungsgedankens begann, hat die Biologie fast ausnahmslos die zweite Möglichkeit zur Erklärung der Vielheit der organischen Gestalten herangezogen, die Deszendenztheorie galt als tabu. Man hatte zwar verschiedene „Verdachtsgründe" zu Gunsten dieser Annahme anzuführen, wie der Zoologe Fleischmann sich ausdrückte, aber es wurde doch eigentlich nur geglaubt, das war alles. Wirkliche Beweise fehlten.

Seit der Jahrhundertwende hat sich dieses Bild wesentlich geändert, immer mehr Stimmen gegen die Deszendenztheorie wurden laut, immer stärker wurde die Kritik und heute kann man bereits eine bedeutende Zahl hervorragender Biologen nennen, welche diese Theorie ablehnen: d i e D e s z e n d e n z t h e o r i e. i s t z u s a m m e n g e b r o c h e n! Daran ändern natürlich die gegenteiligen Behauptungen ihrer zahlenmäßig immer noch in der Mehrzahl befindlichen Anhänger gar nichts, denn in der Wissenschaft entscheidet kein *consensus plurium*, sondern einzig und allein Argumente.

Die Paläontologie spricht heute vorwiegend von „explosiver Typenentstehung", von „sprunghafter Entwicklung", weil man eben keine Übergangsglieder kennt, obwohl man sie schon seit 80 Jahren sucht. Von Entwicklungsfaktoren ist gar nichts bekannt; Darwinismus, Lamarckismus und alle Zufallslehren sind zusammengebrochen; die Genetik konnte das Artgefüge nicht sprengen und ist für die Phylogenie bedeutungslos, sie behandelt ja nur ein Epiphänomen, aber nicht das eigentliche Artgefüge. „Aus dem Fehlen von Bindegliedern ... läßt sich nicht folgern, daß das Denkschema Stammbaum und die Abstammungslehre unbrauchbar sind. Die Realphylogenie entspricht jeweils dem Stand der morphologischen Erkenntnis. Diese ist von Material und Methode abhängig und noch unvollkommen." In diesen Worten D i e t r i c h s drückt sich das Fehlen jeden roten Fadens in der noch „genetisch" orientierten Paläontologie aus.

1. Inhalt und Geschichte der Deszendenztheorie

Die Deszendenztheorie ist die Behauptung, daß Formverwandtschaft gleich Blutsverwandtschaft sei. Das, was also zu beweisen wäre, nämlich daß die logischen Beziehungen des natürlichen Systems phylogenetisch entstanden seien, setzt man voraus und da die Organismen durch zahllose systematische Beziehungen verknüpft sind, führt man seine Beweise als Zirkelschluß und erklärt all diese Verknüpfungen des Systems als Beweise für die Blutsverwandtschaft. Nur wenige haben bemerkt, daß es sich hier um eine logische Ungeheuerlichkeit handelt, um die großartigste *petitio principii* der Wissenschaftsgeschichte überhaupt.

Schon Aristoteles warnte davor, systematische Reihen in genetische zu verwandeln, K. E. von Baer sagte, „man muß sehr entschieden eine nur ideale Verwandtschaft von einer genetischen . . . unterscheiden", und Naegeli schrieb im Jahre 1884: „Denn die systematische Verwandtschaft setzt die genetische keineswegs voraus." Ähnlich sagt der bedeutende Anatom A. von Kölliker: „Daß die anorganische Natur ebensogut ein natürliches System der Mineralien (Kristalle) zeigt, als es ein solches der Pflanzen und Tiere gibt, und daß doch bei diesen von keinem Zusammenhange der Formenzeugung die Rede sein könne." Wenn Hertwig und Tschulok der Meinung sind, daß in der Biologie nur der Entwicklungsgedanke Berechtigung habe, so muß das eben erst bewiesen werden, denn auf Verdachtsmomente hin (Ähnlichkeit der Formen, Sukzession in der Erdgeschichte, Ontogenie) kann man kein System aufbauen. *Per exclusionem* ist die Deszendenztheorie aber auch nicht zu „beweisen", denn der Schöpfungsbegriff, die Gottesidee ist weder absurd noch zu widerlegen; aber das müßte doch der Fall sein, wollte man im Ausschlußverfahren die alleinige Berechtigung des Entwicklungsgedankens beweisen. Dieser hat eben, und das muß hier in aller Form festgestellt werden, als die eine Möglichkeit der Erklärung für die Existenz und Mannigfaltigkeit organischer Formen den Wunsch, die Schöpfungsidee zu beseitigen. Er entspringt einem weltanschaulichen Wunsch, das ist alles, aber hier entscheiden nur die Tatsachen!

Wer nun glauben sollte, die Deszendenztheorie sei ein Erzeugnis der exakten Naturforschung, der irrt gar sehr, sie ist vielmehr aus der Philosophie des 17. Jahrhunderts geboren und wurde im Zeitalter der Aufklärung an Stelle der bis dahin kaum angezweifelten Schöpfungslehre gesetzt. Leibniz, bei dem sich der Begriff des organischen Systems bereits zu verwischen beginnt, hypostasiert wie die moderne Deszendenztheorie bereits die systematischen Begriffe und sagt: „Die zwingende Kraft des kontinuierlichen Prinzips steht für mich so fest, daß ich nicht im geringsten über die Entdeckung von Mittelwesen erstaunt wäre." Leibniz hat somit aus Wesensunterschieden Gradunterschiede gemacht, was ihn ganz wesentlich von der aristotelisch-scholastischen Auffassung entfernt, die neben Goethe und Cuvier im vergangenen Jahrhundert als letzter großer idealistischer Morphologe Agassiz hochgehalten hat.

Einsichtige und nüchtern denkende Forscher wie der Zoologe A. Fleischmann, der um die Jahrhundertwende als erster und lange Zeit einziger

deutscher Ordinarius einer biologischen Disziplin öffentlich gegen die Abstammungslehre auftrat (in einem Brief vom 26. 4. 1942 kurz vor seinem Tode schrieb er mir das klassische Wort: *ceterum censeo theoriam descensionis esse delendam*), hat stets den engen Zusammenhang zwischen Abstammungslehre und spekulativer Philosophie betont, und es sei noch auf Schopenhauer verwiesen, in dessen Neuen Paralipomena geschrieben steht: „Daß aus dem Unorganischen die untersten Pflanzen, aus den faulenden Resten dieser die untersten Tiere und aus diesen stufenweise die oberen entstanden sind, ist der einzig mögliche Gedanke." Hier finden wir schon jenes verhängnisvolle *credo quia absurdum;* auch Schopenhauer müssen wir wie allen Deszendenztheoretikern den Vorwurf machen, daß er primär nicht aus Gründen der Naturgeschichte, sondern auf Grund seiner philosophischen Meinung, auf Grund seiner Weltanschauung, die Entwicklungsidee vertritt.

Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß die Anhänger der Abstammungslehre[1], die doch nur mit den Kräften der Chemie und Physik zu arbeiten vorgeben, die Fortschrittsidee in ihr Gedankengebäude aufnahmen, obwohl diese auf chemisch-physikalischem Boden gar nie erwachsen konnte. Man hat überhaupt, worauf besonders G. Wolff aufmerksam machte, die Deszendenztheorie rein teleologisch begründet, obwohl man nichts weniger als die Teleologie und alle Zweckmäßigkeitsbetrachtungen aus der Abstammungslehre als Anthropismus auszuschließen gewillt war. Man sehe daraufhin nur einmal die bekannte Rektoratsrede Th. Boveris (Die Organismen als historische Wesen, Würzburg 1906) an, wo die Deszendenztheorie rein teleologisch begründet wird. G. Wolff hat das wiederholt in seinen kritischen Arbeiten betont.

Goethe, unser großer Dichter und einer der bedeutendsten Naturforscher aller Zeiten, hat die Idee der „Metamorphose" als sehr gefährliche Gabe von oben bezeichnet, die ins Uferlose führe und die Wissenschaft auflöse. Goethe hat trotz aller gegenteiligen Behauptungen die Konstanz der Arten vertreten und auf ihm fußt H. S. Chamberlain, wenn er sagt, die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung habe den Nachteil, daß sie das Bleibende unsichtbar mache. Die früheren Biologen, an ihrer Spitze Aristoteles, dessen zoologisches Wissen ein ganz ungeheures war, ebenso die Scholastiker, haben an der Planmäßigkeit der Natur, ihrem sinnvollen Aufbau nicht gezweifelt. Jede Pflanze und jedes Tier war ihnen Planträger und die Möglichkeit, die Baupläne zu einem hierarchisch gegliederten Stufengefüge objektivierter Ideen anzuordnen, ließen sie nicht ungenützt. Die Systematik bot die Möglichkeit der begrifflichen Einordnung unter bestimmte Ideen und man konnte von vielem das gleiche aussagen. Cuvier, der größte Morphologe seiner Zeit, tat den Ausspruch, daß das natürliche System, sobald gefunden, „die ganze Wissenschaft selbst sei".

[1] Mit Driesch unterscheiden wir Kumulation und Evolution. Werden Dinge wie die Organismen in einem Geschehensablauf fortgesetzt mannigfaltiger, so kann diese Mannigfaltigkeitserhöhung von außen stammen oder aus dem Wirken der Teile aufeinander. Oder sie stammt im Wege ganzmachender Kausalität von innen, dann heißt sie Evolution. Ersteres bezeichnen wir als Kumulation, sie ist bestimmt unmöglich!

Diese autonome Systematik, die man so gerne auflöst, da sie angeblich unseren Erkenntnistrieb nicht mehr befriedigt, mußte, wie noch später dargestellt wird, der nominalistischen Auffassung weichen. Sie tritt aber jetzt wieder in ihre alten Rechte ein, weil man einsieht, daß man ohne Anerkennung einer Planmäßigkeit in der Natur die Wirklichkeit überhaupt nicht fassen kann. Wir definieren daher die Morphologie als die Erforschung der logischen Zusammenhänge organischer Gestalten auf Grund der Systematik und verstehen unter Gestalt die Verwirklichung eines Planes in indifferenter Materie, die ebensogut eine andere Gestalt hätte annehmen können (und über eine Million Gestalten angenommen hat, denn es gibt über 1 000 000 verschiedene Arten). Jede Gestalt ist planmäßigen, logischen Ursprungs, daher ist auch das System in seiner Gesamtheit logischer Art, es weist logische Beziehungen auf.

Unter T y p u s aber verstehen wir nicht ein Strukturschema, eine schematische Darstellung oder Definition (die braucht man natürlich auch), sondern diejenige Kategorie, die sich in all ihren Untergruppen leitend verkörpert. Der Typus ist wie das System abgestuft und im Objekt gegründet. Er ist letztlich ein „Schöpfungsgedanke Gottes", um mit A g a s s i z und K. E. v o n B a e r zu reden. Als ein Universale ist er objektiv gültig und in ihm wird das Wesen der Dinge gefaßt.

2. P a l ä o n t o l o g i e u n d S t a m m b a u m

Die Paläontologie ist in der glücklichen Lage, über ein Tatsachenmaterial zu verfügen, das in Sachen der Entwicklungstheorie die denkbar größte Aussagekraft hat, denn die Versteinerungen sind ja unmittelbare Erscheinungen des vorzeitlichen Lebens und seines angenommenen Entwicklungsganges.

Von besonderem Interesse sind natürlich die ersten, die ältesten Fossilien, die wir aus der Erdgeschichte kennen. Sie stammen aus der unmittelbar unter dem Kambrium gelegenen Formation, die man meist als Algonkium bezeichnet. Was finden wir nun hier? Etwa primitive, einzellige schemenartige Wesen, durch deren Differenzierung einst die höheren Tier- und Pflanzenstämme hervorgegangen sind? Nein, keineswegs! Im Algonkium[2] sind alle Baupläne bezw. Stämme der Wirbellosen, also der Typus der *Protozoa, Coelenterata, Echinodermata, Mollusca, Arthropoda, Vermes* und *Tentaculata* nebeneinander vertreten. Nur vom achten und letzten Tierstamm, den Wirbeltieren, finden wir hier noch keine Reste. Wie ist das zu erklären? Geht da eventuell eine lange Entwicklung voraus, von der wir nur noch nichts wissen, von der wir noch keine Urkunden besitzen, etwa weil diese allerältesten Fossilien später in den Gesteinen durch Vorgänge der Metamorphose sekundär zerstört worden sind? Das zu behaupten wäre eine Ausrede, denn noch aus dem Kambrium kennen wir kaum veränderte Sedimente mit sehr gut erhaltenen Fossilien und ferner gibt es hier die sog. Burgeß-Schiefer in Nordamerika, die geradezu wundervoll er-

[2] Sehr treffend sagt D a c q u é von den Typen, sie sind entweder da oder sie sind nicht da, aber es ist kein allgemeiner Mischmasch vorhanden, aus dem sie erst allmählich entstehen.

haltene Fossilien wie weichhäutige Würmer, Holothurien, verschiedenartige Arthropodenlarven und anderes in Menge einschließen.

Aber ein noch viel schwerer wiegender Einwand gegen die Annahme, daß die algonkischen Versteinerungen nicht die ältesten seien, ist zu machen. Wenn damals die Tierwelt schon so hoch differenziert war, wenn sogar schon verschiedene Gliederfüßer[3] ausgebildet waren, somit die Tierwelt der Deszendenztheorie zufolge bereits einen Entwicklungsprozeß hinter sich haben mußte, dessen Dauer vier bis fünf mal so lang anzusetzen ist, als der von der Abstammungslehre angenommene Entwicklungsprozeß, welcher auf das Erscheinen dieser ersten Tiere folgt (denn ihm verdanken wir doch nur noch einen Tierstamm, die Wirbeltiere, dem vorausgegangenen aber sieben), warum sind dann die Pflanzen, die doch wegen des Fehlens von Nerven und eigentlichen Sinnesorganen mit Recht als primitiver gelten, die ja vielfach sogar erst die Basis zur tierischen Entwicklung abgegeben haben sollen, so lange unentwickelt verharrt?

Und als sie sich dann „entwickeln", da folgen die Hauptgruppen gar nicht in einer Reihe, die man auf Grund ihrer „morphologischen Höhe" theoretisch erwarten mußte, denn die Moose fügen sich keineswegs in das geforderte Schema. Geben wir diese Dinge in kurzer tabellarischer Übersicht, wobei wir die entsprechende „Entwicklungshöhe" der Tiere daneben setzen!

1. Thallophyten (Algen usw.) im Algonkium	Urtiere, Hohltiere im Algonkium
2. Bryophyten (Moose) im Karbon bezw. Kreide	Stachelhäuter im Algonkium bzw. unt. Kambrium
3. Pteridophyten (Farne usw.) im Obersilur	Würmer im Algonkium
4. Gymnospermen (Nadelhölzer usw.) im Oberdevon	„Fische" im Kambrium bzw. unt. Silur
5. Angiospermen (Bedecktsamige) in der Unterkreide	Säuger in der Trias

Also gleich zu Beginn verwickelt sich die Deszendenztheorie in starke Ungereimtheiten und Widersprüche: das Kompliziertere tritt früher auf als das Einfachere. Zahlreiche ganz verschiedenartige Tiergruppen, die nie auf eine gemeinsame Ausgangsform zurückgeführt werden können, auch nicht theoretisch, treten gleichzeitig auf und auf paläobotanischem Gebiet hat erst kürzlich Heribert-Nilsson gezeigt, daß sich die Tatsachen in kein Evolutionsschema einfügen lassen.

Die „Geschichte" der Wirbeltiere können wir sehr gut verfolgen. Im Kambrium bezw. Untersilur treten sie zum ersten Male auf und zwar in Form der *Agnathi;* echte Fische kommen erst im oberen Silur hinzu, jedenfalls treten sie später auf als die *Agnathi.* Doch läßt sich das Auftreten der Wirbeltiergruppen in der geologischen Vorzeit an Hand einer Tabelle besser zeigen als durch viele Worte. Höheres tritt tatsächlich jeweils später auf als Niederes:

[3] Arachnomorpha, Xenusion (Protracheata) u. a.

1. *Agnathi* im oberen Untersilur,
2. *Aphetohyoidea* im Obersilur (bzw. Kambrium, *Eoichthys*).
3. *Pisces* (Fische) im Obersilur,
4. Amphibien im obersten Devon,
5. Reptilien im unteren Karbon,
6. Säugetiere in der oberen Trias,
7. Vögel im obersten Jura.

Liegt aber hier eine echte Entwicklungsreihe vor, ging hier Höheres schrittweise aus Niederem körperlich hervor?

Auf Grund heutiger Kenntnisse, und diese sind hier zweifellos derartig definitiv, daß nur noch Abrundungen, aber keine wesentlichen Neuerungen mehr möglich sind, muß man es aussprechen: Die ältesten Wirbeltiere treten etwa gleichzeitig in mindestens 7 selbständigen Bauplänen auf, die man nicht einmal theoretisch aufeinander zurückführen kann. Man findet Formen, deren Hautskelett aus vielen kleinen Elementen besteht, und solche, bei denen es eine geschlossene, nahtlose Kapsel darstellt. Beide Extreme kommen sogleich zu Beginn des Wirbeltierstammes nebeneinander vor. Wollte man all diese zum Teil höchst extremen Formen auf e i n e Ausgangsform zurückführen, dann müßte man wirklich weit in das Algonkium zurückgehen und auch dann ist schrittweise Herausbildung nicht möglich, denn bei alternativer Entwicklung sind Übergänge undenkbar: es gibt hier nur ein Entweder — Oder. Darauf komme ich noch zurück, wenn ich die Tetrakorallen und Hexakorallen bespreche.

Und wie ich schon in meiner früheren Abhandlung[4] ausgeführt habe, zeigen auch die Fische keine Entwicklung; ihre Baupläne, seien es nun die Haie, Lungenfische, Crossopterygier oder Ganoiden, treten fix und fertig auf, es sind keine Annäherungsformen an eine hypothetische gemeinsame Ausgangsform da und es gibt k e i n e „p r i m i t i v e n" o d e r V e r s u c h s f o r m e n. Es sind echte, fertige Ganoiden und echte, fertige Haie genau so wie die heute lebenden auch. Ihre Typologie ist damals ebenso „vollständig" und in sich geschlossen wie die der rezenten Angehörigen, ihre Partitur oder innere Weisung ist, um mit v o n U e x k ü l l zu reden, damals die gleiche gewesen wie heute.

Es ist einfach Tatsache: die fossilen Faunen, und auch die Floren, wie H e r i b e r t - N i l s s o n vor zwei Jahren zeigen konnte, lassen nur Sukzession aber keine Evolution erkennen. D a m i t a b e r i s t d e r b i s h e r i g e E n t w i c k l u n g s g e d a n k e e r l e d i g t. Welchen Sinn hat denn eine Theorie, wenn ihr die Tatsachen geradezu ins Gesicht schlagen; es ist doch unsinnig, wenn D i e t r i c h[5] in seiner Polemik gegen mich sagt, er wolle mich nicht widerlegen, denn ich hätte recht, dann aber weiter behauptet, ich übersähe eben doch in meiner „Naivität" die Evolution, die in ihren großen Zügen vor uns steht. Ja, wo steht sie denn eigentlich, ich sehe nichts davon! Ich erkenne nur geschlossene Baupläne, damals wie heute, und die großen Klüfte zwischen ihnen.

[4] Acta Biotheoretica, Leiden 1942.

[5] Neues Jahrb. Min., Monatshefte, Stuttgart 1943.

Wenn ich zeigte, daß die Crossopterygier durch tiefgreifende Unterschiede in der Organisation von den Stegocephalen geschieden sind und nie und nimmer deren Ahnen darstellen können, dann ist es doch bedeutungslos, auf die Ähnlichkeit der Bauart des Unterkiefers zwischen beiden Gruppen der Phylogenie zuliebe hinzuweisen, wie das Dietrich tut. Das weiß ich auch, daß einzelne, herausgegriffene Teile verschiedener Baupläne sich gleichen können, aber Baupläne sind eben mehr wie Teile, sie stehen auf anderer Ebene als einzelne ihrer Komponenten; wer diesen Gegensatz nicht sieht, wer Teile und Baupläne nicht auseinanderhalten kann, begeht den gleichen Fehler wie die Genetiker, die Mutation und Evolution verwechseln.

Beurlen meint, die Unterschiede zwischen den Typen erschienen nur so groß, weil man immer nur die differenzierten Endglieder im Auge habe, niemals aber die unspezialisierten Anfänge. Aber wo hat man denn solche unspezialisierte Anfänge? Ist denn ein triassischer *Ichthyosaurus* weniger *Ichthyosaurus* als einer aus der Kreide, oder sind die ersten Seeigel, Blastoideen, Crinoideen, Decapoden, Graptolithen oder welche Gruppe es auch sein mag, vom Typus entfernter als die letzten und geologisch jüngsten Vertreter des betreffenden Stammes? Oder gibt es, frage ich weiter, zwischen all diesen Genannten Übergänge? Oder waren etwa die Cotylosaurier im Perm den Stegocephalen so stark angenähert, daß man die Grenze nicht mehr ziehen kann? Doch keineswegs! Was man kennt, ist typologisch fertig ausgebildet, keine Form gehört teils diesem, teils jenem Typus an! Wenn Dietrich fragt, wer denn eigentlich die typologischen Grenzen bestimme, so sage ich ihm, die Natur! Und reichen ihm die Unterschiede zwischen Säugern und Reptilien mit ihrem ganz verschiedenen Kiefergelenk einerseits und Tetrakorallen sowie Hexakorallen mit alternativer Septenstellung andererseits nicht aus, um eine Grenze zu ziehen? Und auch nicht die von jeher in 5 total verschiedene Klassen zerfallenden Weichtiere oder Stachelhäuter?

Zu welch verfehlten Resultaten man aber kommt, wenn man die Typologie mißachtet, zeigt Beurlens Feststellung: „Die Kluft zwischen einer Fledermaus und einem Wal ist mindestens ebenso groß wie zwischen einem Wal und einem Ichthyosaurier!" Sehen wir uns diese Kluft einmal an! Wal und Fledermaus sind Säugetiere, der Wal lebt im Meer als schwimmendes Tier, die Fledermaus ist ein fliegendes Säugetier. Daß ihre äußere Gestalt verschieden sein muß, geht hieraus klar hervor. Aber ihre Anatomie im einzelnen stimmt durchaus überein, ob wir nun das Unterkiefergelenk, Zahnbau, Zahnersatz, Behaarung, Gehirn, Blutgefäße, Extremitätenbau, die Gehörknöchelchen, Aufbau des Unterkiefers, Wirbelform und Wirbelgelenkung oder die Embryologie und vieles andere betrachten! Und dieser Säugetieranatomie gegenüber ist die der Ichthyosaurier als Reptilien grundlegend verschieden: ich weise vor allem auf den ganz anderen Zahnbau, Zahnersatz, Unterkieferbau (mit viel mehr als nur einem Knochen), Unterkiefergelenk (Quadratum-Artikulare der Reptilien statt Squamosum-Dentale bei Säugern), Art der Schädelknochen, besonders Gaumenbau und sehr vieles andere hin. Wale und Ichthyosaurier haben außer dem allgemeinen Vierfüßertyp, der sich hier in zwei Untertypen, dem der Säuger und Reptilien, spezifiziert, und der äußeren Form (die hier sogar wie in der Schwanzflossenstellung sehr unterschiedlich ist) aber auch gar nichts gemeinsam. Es bedeutet daher gerade kein bedeutendes anatomisches Wissen, wenn man, wie schon einmal früher G. Steinmann, heute wieder Wale und Ichthyosaurier einander nahebringt. Man sollte wohl erwarten, daß man bauplanmäßige Eigenschaften (Typus) und äußere Ähnlichkeit (atypische Ähnlichkeit oder Konvergenz) unterscheiden kann.

Doch will ich mich nicht länger dabei aufhalten, Ansichten meiner wissenschaftlichen Gegner zu widerlegen, die auf den ersten Blick falsch sind.

Natürlich geht es auch nicht an, heute, wo es sich herausgestellt hat, daß ein geschlossener Stammbaum ein Ding der Unmöglichkeit ist, dem Entwicklungsgedanken zuliebe an Stelle der alten kontinuierlichen Entwicklung eine sprunghafte, explosive Entwicklung bezw. Typenneuentstehung zu setzen. Man hat damit den Darwin-Haeckelschen Entwicklungsbegriff aufgegeben, tut aber nachgerade so, als hätte man weiter gar keine Revision seiner Ansichten vorgenommen. In Wirklichkeit aber hat man, das muß hier festgehalten werden, den Entwicklungsbegriff in seiner „klassischen" Fassung aufgegeben; denn „sprunghafte Entwicklung" ist eine *contradictio in adiecto.*

Wie soll nun diese sprunghafte, explosive Typenneuentstehung vor sich gegangen sein, wie ist, um ein Beispiel zu geben, plötzlich aus einem kriechenden, beschuppten Reptil ein befiederter, fliegender Vogel geworden? Durch Umkonstruktion auf juvenilen, noch undifferenzierten Jugendstadien, sagt man. Also der alte Satz, daß aus einem Reptilei der erste Vogel kroch, kommt wieder zu Ehren. Nun ist das eine ganz nette Ausrede, denn aus einem erwachsenen Reptil kann man keinen Vogel mehr machen, hingegen sind die Embryonen von Reptilien und Vögeln einigermaßen gleich und der Umformung juveniler Stadien stehen keine so großen Bedenken im Wege; man weiß nur nichts über die treibenden Kräfte dieser großen Umkonstruktion. Irgendwie adaptiv ist dieser Vorgang auch keineswegs zu verstehen, denn die Lebensfunktionen der niedersten Organismen sind prinzipiell die gleichen wie die der höchsten. Morphologische Mannigfaltigkeitssteigerung läßt sich also gar nicht vom Gesichtspunkt der Anpassungen verstehen, ist also keine Bilanzfrage reiner Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsbetrachtung.

Nun steht aber der Typenumbildung auf frühontogenetischem Stadium (Ungerers Keimgangmutationen) noch die Tatsache entgegen, daß jede Entwicklung bezw. Umorganisierung, soweit sie in der Embryologie[6] zu beobachten sind, streng epigenetisch, oft mit einschneidenden „Krisestadien" erfolgt, wobei die hier gemeinte Umorganisierung sich an die vollendete Ontogenese anschließt, indem sich normal entwickelte bezw. indifferente Zustände in neue, arttypische verwandeln. Das Neue kommt zum Alten sehr spät hinzu, die Ontogenie wird zunächst davon gar nicht berührt.

Zum Thema Umkonstruktion sei noch ein ganz bestimmtes Beispiel angeführt. Die paläozoischen Korallen (Steinkorallen) legen ihre Metasepten in den sechs Primärräumen in der Reihenfolge abcde, also serial an. Die mesozoisch-känozoischen Korallen hingegen zyklisch. Die neuen Septen schieben sich jeweils in Zyklen in die vorher gebildeten Zwischenräume ein. Hier läßt sich also mit geradezu mathematischer Sicherheit der Beweisführung zeigen, daß Übergänge von dem einen Plan in den anderen unmöglich sind; es gibt nur eine Alternative: serial oder zyklisch. Natürlich versagt auch hier eine Erklärung, welche mit dem Begriffe des Nutzens arbeiten wollte, denn es ist nicht einzusehen, was Korallen, die mehrere

[6] Vgl. unten Kapitel 3.

Jahrmillionen hindurch (vom Silur bis zum Perm) ihre Septen serial anordneten, davon haben sollten, daß diese jetzt zyklisch entstehen.

Damit erledigt sich aber auch der von Beurlen gegen mich gemachte Vorwurf der „eigenartigen inneren Unlogik", die darin bestehen soll, daß ich früher eine Umbildung innerhalb des Bauplans zugab, eine Umbildung über den Bauplan hinaus aber bestritt. Wenn ich die Art für wandelbar halte und aus einer devonischen Koralle eine karbonische der gleichen Gattung ableite, so muß ich doch noch nicht implicite auch den „großen Sprung" an der Trias-Perm-Wende gutheißen und aus dem älteren Septalapparat den grundlegend neuen der jüngeren Steinkorallen entstehen lassen. Die Unlogik ist also sicher nicht auf meiner Seite zu suchen. Im übrigen vertrete ich die Konstanz der Arten und bestreite jede Umbildung bis zur Erbringung des Gegenbeweises. Der Beweis aber, daß die Deszendenztheorie im Recht ist, daß sich also alle Lebewesen aus einfachsten Urformen herausdifferenziert hätten, könnte nur dadurch geführt werden, daß man 1. die Faktoren der Entwicklung aufzeigt, daß man 2. den Stammbaum nachweist und endlich 3. vor unseren Augen „Umwandlungen" vollführt. Wären die Lebewesen wirklich so labil, hätte sich wirklich alles entwickelt, dann würden wir heute schon ganz andere Dinge gezüchtet haben, als es die Genetiker (die noch keine Art veränderten!) bisher konnten. Atavismen, Kreuzungen mannigfachster Art müßten an der Tagesordnung sein. Übergangsglieder wären auch jetzt noch zu erwarten und man hätte wirklich den Eindruck eines πάντα ῥεῖ.

Leider hat Beurlen seiner früheren Ansicht, daß kontinuierliche Entwicklung (bei Krebsen und dann auch bei allen anderen Tiergruppen) nicht über die Familie hinausreiche, plötzlich „keinen Wert mehr beigelegt". Da er keine Ursache für die Umprägungen anzugeben wußte bezw. ich seine Ansicht, daß der „Wille zur Macht" (Nietzsche) die Tiere umpräge, widerlegt habe, spricht er jetzt vom „sogenannten Typus", schwächt also die typologischen Unterschiede ab bezw. scheint er sie zu graduellen zu degradieren, weil er so leichter mit „natürlichen" Faktoren auszukommen hofft.

Hier sei noch nebenbei bemerkt, daß Heberers Ansicht, gewisse Mutationen von Insekten (Fehlen von Gliederung des Leibes usw.) legten nahe, daß die Mutation sogar Klassenmerkmale zu bilden bezw. zu erschüttern in der Lage sei, ganz falsch ist. Hier handelt es sich um pathologische Erscheinungen und man könnte da mit gleichem Rechte behaupten, der menschliche Besitzer eines Wolfsrachens sei wieder zum Haifischstadium zurückgekehrt. Mutationen reichen als Entwicklungsfaktor keineswegs aus (aber etwas anderes kennen wir nicht!), das ist die Ansicht von Troll, Woltereck, von Buddenbrock, A. Kühn und vielen anderen Biologen von Ruf. Auch R. Goldschmidt sprach sich erst jüngst gegen die Annahme aus, daß mit Mutationen phylogenetisch etwas anzufangen sei, desgleichen Heribert-Nilsson, Friederichs[7] u. a.; Friederichs sagt, es bleibe die Taufliege immer eine Taufliege, das hätten alle Mutationsexperimente gezeigt. Ihre möglichen Eigenschaften werden nur kaleidoskopisch durcheinandergewürfelt. Ein wirkliches Fortschreiten der Organisation, verstärkte Differenzierung bei gleichzeitiger Zusammenfassung hat man nie beobachtet.

Als Hauptbeweise für die Abstammungslehre betrachtet Beurlen (1943) folgende „Tatsachen": Innerhalb der Formengruppen[8] sind die einzelnen Vertreter von weniger zu mehr differenzierten Formen anzuordnen

[7] Geistige Arbeit 7, 1940.

[8] Noch 1930 und später stellte Beurlen fest, daß bei den Decapoden Verknüpfung der Familien nie durch Übergänge möglich sei; dies lasse sich nur innerhalb der Familien (z. B. Hunde, Katzen, Bären) durchführen.

und morphologisch lückenlos (!) aneinander zu schließen[9]. Baupläne erscheinen in derjenigen zeitlichen Reihenfolge, wie sie morphologisch aneinander anschließen. Einfache Formen stehen stets am Anfang, differenzierte am Schluß, das stratigraphisch zeitliche Auftreten entspricht der abgestuften Ähnlichkeit.

Diese Sätze enthalten Forderungen, aber keine Tatsachen! Die Baupläne der *Agnathi* treten im Silur nebeneinander auf, die Typen der Wirbellosen treten ebenfalls im Algonkium nebeneinander auf, von einem Auseinanderhervorgehen kann hier gar keine Rede sein, auch die Stämme der Amphibien (Steen, Kuhn 1939) treten, so verschieden alle 6 auch sind, im Karbon nebeneinander auf, ebenso sind die Stachelhäuter (Seeigel, Seesterne, Cystoideen, Crinoideen und andere) im Kambrium bzw. Silur nebeneinander vorhanden, nirgends kennt man Übergänge. Morphologisch lückenlose Aneinanderreihung gibt es überhaupt niemals, nicht einmal bei den Ammoniten des Jura. Es wäre gut, wenn Beurlen und die Entwicklungstheoretiker jeweils für ihre Behauptungen konkrete Beispiele und Beweise gäben, aber leider bleibt es nur bei allgemeinen Behauptungen, den Gegnern fällt dann immer die Last zu, diese wieder aus der Welt zu schaffen. Wirkliche Aufeinanderfolge von Untertypen (Agnathi — Fische — Amphibien — Reptilien usw.) in der Zeit[10] besagt für Evolution noch gar nichts, diese ist erst zu beweisen durch Aufzeigung von wirklichen Entwicklungsreihen. Aber das ist unmöglich, denn es handelt sich in solchen Fällen stets um ideelle Entwicklung analog der Reihe Feuersteinschaber — Bronzemesser — Solinger Klinge, wo ebenfalls die materielle Kontinuität fehlt, aber ein „geistiges Band" vorhanden ist, wie in der organischen „Entwicklung" oder besser Sukzession auch.

Ich darf das Kapitel Paläontologie und Stammbaum nicht abschließen, ohne der Lückenhaftigkeit der Überlieferung, auf die man sich so gerne beruft, gedacht zu haben. Sie spielt heute überhaupt keine Rolle mehr, wenn wir die Evolution im großen beurteilen. Denn Übergänge fehlen, wie sich aus einer vertieften Betrachtung der organischen Form überhaupt ergibt, schon primär. Sie sind gar nicht möglich! Geologisch betrachtet fehlen Übergänge prinzipell

[9] Offenbar im Sinne von W. Sörgel, der errechnete, daß der Altelephant der Eiszeit 10 000 Generationen zur Erwerbung einer neuen Schmelzleiste seiner Backenzähne brauchte.

[10] Zeit steht keineswegs in beliebiger Menge der Entwicklung zur Verfügung, wie man oft hört. Wo mit geologischen Methoden (nicht mit der umstrittenen radioaktiven Altersbestimmungsmethode) das Alter der Gesteine bezw. die Bildungsdauer der Formationen ermittelt wird, kommt man zu überraschend kurzen Zeiträumen. So hat Rothpletz errechnet, daß die über 30 Meter mächtigen Solnhofener Kalkschiefer noch keine tausend Jahre zur Absetzung brauchten. Hätte sich das gegen 6 Kilometer mächtige Karbon (Steinkohlenzeit) in erst 60 000 000 Jahren gebildet, dann käme auf ein Jahr eine Gesteinsbildung von $^1/_{10}$ Millimeter. Wie sollen da Kohlen entstanden und Tiere versteinert sein? Oft sind auch meterhohe aufrechte Baumstämme in den Flözen und sehr grobe Konglomerate da, was auf sehr rasche Bildung hinweist. M. E. sind seit dem ersten Auftreten von Lebewesen im Algonkium höchstens 20 000 000 Jahre vergangen. — Vgl. auch Fiege, Centralbl. Min. 1939 (Abt. B): Es stehen der Annahme, daß die obere Permzeit (bei zirka 900 Meter Gesteinsbildung) nur 70 000 Jahre dauerte, keine wesentlichen Bedenken entgegen.

in allen Gruppen des Tier- und Pflanzenreiches, sie fehlen in jeder Schicht und in jedem Aufschluß. Es ist gerade so, wie auch Dacqué betonte, daß unsere Stammbäume immer mehr auseinander fallen, je mehr wir Material sammeln. Ich kenne den Fränkischen Jura besonders gut und habe hier viele hundert Ammonitenarten in oft zahllosen Exemplaren gesammelt[11], von der Gattung *Perisphinctes* sind es über 260, von *Oppelia* gegen 60 usw.; aber nicht einmal hier, wo die Schichten oft von Fossilien wimmeln, kann man geschlossene Stammbäume nachweisen; aber das müßte doch der Fall sein, wenn die Entwicklung nach den Darwinschen Prinzipien oder so allmählich, wie es sich die heutige Mutationstheorie vorstellt, vor sich gegangen wäre. Und die Reihe des *Amaltheus margaritatus-spinatus* aus dem unteren Jura, die nach den subtilen Untersuchungen von Frentzen eine echte Entwicklungsreihe sein soll, leidet daran, daß, wie ich selbst sah, bei Banz im Lias delta Ausgangs- und Endform in den hohen Amaltheenschichten nebeneinander vorkommen.

Man lasse also das Gerede von der Lückenhaftigkeit der Überlieferung! Schindewolf, sicher ein rückhaltloser Anhänger der Abstammungslehre, hat sich erst vor kurzem dahingehend ausgesprochen, daß unsere Aufsammlungen nichts mehr prinzipiell Neues, sondern immer nur Abrundungen schon bekannter Dinge, Variationen zu bekannten Themen bringen, und auch unsere Hoffnungen, in fernen Ländern wesentlich Neues zu finden, müßten wir begraben.

3. Embryologie, rudimentäre Organe, vergleichende Anatomie und Umweltlehre

Um die Heranziehung der Embryologie als Deszendenzbeweis, des „Fischstadiums in der Menschenentwicklung" und ähnlicher Dinge aus der Rumpelkammer der Biologie ist es recht still geworden. Man sagt heute schon, daß die Ontogenese oft geradezu entgegengesetzt zu dem vom „biogenetischen Grundgesetz" geforderten Ablauf (Schindewolfs Proterogenese) vor sich gegangen sei.

Fleischmann hat das biogenetische Grundgesetz entwertet durch den Nachweis, daß die Ontogenie der Tierstämme jeweils eigenen Gesetzen gehorcht. Die Ansicht, daß in der Ontogenie Ahnenstadien rekapituliert würden, daß es rudimentäre Organe gebe, nennt von Uexküll geradezu grotesk. Niemals hat man gezeigt, daß diese „Umwege" nicht nötig wären, um das Endstadium zu erreichen.

Jede Ontogenie wird beherrscht von Motiven, zwischen denen es sprunghafte Übergänge gibt, so wie man das aus allen Partituren kennt. Es ist doch sicherlich ein großer Sprung, wenn eine Raupe im Kokon-Stadium ihr Gewebe bis auf das Keimplasma völlig abbaut und dann erst die Gestaltbildung des Schmetterlings beginnt. Niemand kann daran zweifeln, daß Raupe und Schmetterling „nahe verwandt" sind, ja, man muß sie für Stadien ein und desselben Tieres erklären, obwohl sie so wenig ähnlich sind wie ein Regenwurm und eine Schwalbe (von Uexküll).

Obwohl bei Raupe und Schmetterling die Motive grundverschieden sind, fällt es niemanden ein, nach Übergängen zu suchen. Daher ist es auch

[11] Vgl. meine Monographien in Nova Acta Leopoldina, Paläontolog. Zeitschr. und Neues Jahrb. Min. Geol. Pal. (seit 1934).

nicht zu rechtfertigen, daß Darwin den Menschen[12] als eine Variante des Affen betrachten wollte, aus dem er in gleitenden Übergängen hervorgegangen sein soll. Wenn irgendwo, sagt von Uexküll, so war es hier angezeigt, einen sprunghaften Übergang anzunehmen, wobei das Motiv Mensch das Motiv Affe ablöste. „Es trat dabei eine völlige Neuschöpfung ein, wie sie im Wesen der Lebenspartitur begründet ist."

Bei der Entstehung der Tiere aus dem Keim folgen, wie K. F. Wolff schon vor 200 Jahren lehrte, die Organe als völlige Neuschöpfungen aufeinander und heute ist man vom epigenetischen Charakter der Ontogenese fast allgemein überzeugt. Es kann keine Struktur im Ei vorhanden sein, weil sie durch die fortgesetzte Teilung der Zellen zerstört würde. Es geht also nur epigenetisch und niemandem fällt es ein, in der Embryologie nach Übergängen zwischen Auge, Ohr oder Nase zu suchen, was soll dann das hoffnungslose Suchen nach „missing links" in der Phylogenie?

Die rudimentären Organe (Beinreste bei Schlangen, Blinddarm des Menschen usw.) spielen in der Deszendenztheorie von jeher eine besondere Rolle, denn, so argumentiert man, wenn diese Organe heute ohne Bedeutung sind, dann hatten sie doch bei den Ahnen eine Aufgabe zu erfüllen, wurden aber später infolge anderer Lebensweise abgebaut und sind nur noch nicht völlig verloren gegangen.

Die idealistische Morphologie faßt die rudimentären Organe gänzlich anders auf und bezeichnet sie als kategoriale Organe. Das ontogenetische Element der Kiemenbogen findet sich auch in dem Werdeplan des Säugetieres, es ist aber hier kein atavistisches Erbstück und Beweis, daß die Säugetiere von Fischen abstammen, sondern sagt nur, daß beide Wirbeltierformen Gemeinsames in ihrem Wachstumsplan (Gestaltungsregel von Uexkülls) haben. Aus gleichem Grunde gibt es auch männliche Zitzen. Es ist demnach Ausdruck und Bedeutung der „rudimentären" Organe aufzugeben und durch die Bezeichnung kategoriales Organ zu ersetzen. „Rudimente" sind Bauplanteile verschiedener Systemkategorien, die planmäßig angelegt werden und entweder verschwinden, wenn sie für neue Bildungen störend wären, oder unbenützt zurückbleiben, als *fundamentum in re* bestimmter Systemkategorien. Wie ein Hausbau allerhand Zurichtungen erfordert, das Gerüst, Stützen usw., damit man das Gebäude als solches aufrichten kann, so auch der Aufbau der organischen Form in der Ontogenie (Embryologie).

Ausschlaggebend für diese Deutung sind die geschlechtshomologen Bildungen, die aus einer bei beiden Geschlechtern gemeinsamen indifferenten Anlage hervorgehen. Sie sind Ausdruck einer idealen Wesenseinheit und werden nach Fleischmann durch ungleiches Wachstum auf gegenteilige Formwege gebracht und nach der männlichen oder weiblichen Seite hin ausgeformt. Keinesfalls kann man die Säugetiere als primäre Zwitter bezeichnen, auch bei ihrer vermeintlichen Ahnengruppe, den Reptilien, gibt es solche nicht. So taucht hier also in geradezu sich aufdrängender Weise der Begriff der Wesensidee oder des Bauplanes auf. Wir fin-

[12] Hier sei nur gesagt, daß man keine affenartigen Ahnen des Menschen kennt und daß dieser im älteren Diluvium fertig auftritt (vgl. Westenhöfer).

den in der Ontogenie somit die Realisierung bestimmter kanonischer, zum Bauplan gehöriger Elemente, die beweisen, daß die Lebewesen l o g i s c h - s y s t e m a t i s c h gebaut sind; sie sind nur allgemein schematisch vorhanden und gehen dann ihren Weg zum artgemäßen Gebrauchsorgan. Wer also aus dem Vorhandensein von Kiemenbogen beim Menschen und den Säugetierembryonen auf Abstammung von kiemenatmenden Fischen schließt, der müßte konsequenterweiser aus den männlichen Brustwarzen folgern, daß die Säugetiermännchen (incl. Menschen) einst ihre Jungen stillten. Und er müßte aus der Tatsache des *uterus masculinus* bei den männlichen Säugetieren folgern, daß diese einst selbst Junge geboren haben. Das wird aber kaum jemand im Ernste versuchen wollen.

Schon 1872 hat K. Ch. P l a n k den wahren Sachverhalt richtig erkannt. Er sagt, so wenig die höhere Metallstufe die niedere, unedle in sich fortenthält, sondern nur vielmehr allgemeinen Metallcharakter noch mit ihr gemeinsam hat, so gewiß enthält der menschliche Organismus nicht mehr irgendwie die „Fischform", sondern hat nur in seiner höheren Form den allgemeinen Wirbeltiercharakter noch mit ihr gemeinsam. Die allein naturgemäße Auffassung der sogenannten rudimentären Organe erhält durch nichts eine schlagendere Bestätigung, als daß auch nach der geschlechtlichen Seite die embryonale Entwicklung zuerst durch eine analoge Unbestimmtheit hindurchgeht und daß von hier aus in ganz natürlicher Weise Eigentümlichkeiten sich erklären, die etwas Zweckloses zu haben scheinen, wie namentlich die männlichen Brustdrüsen, denn in derselben Weise, wie sich der Embryo zunächst überhaupt zur Wirbeltierform usw. ausbilden muß, so muß er zunächst auch mit der geschlechtlich produktiven Beziehung überhaupt anfangen, ehe er sich zur vollständig bestimmten, einseitig geschlechtlichen Form derselben ausbildet.

Die vergleichende Anatomie müssen wir zusammen mit der Typologie besprechen. Es muß unter allen Umständen der Fehler vermieden werden, Teile aus dem Verband loszulösen und mit solchen, wie es mit den fossilen Pferde-Extremitäten geschehen war, Entwicklungsreihen aufzustellen. Das sind ja so selbstverständliche Dinge, daß man gar nicht eigens mehr darauf hinweisen sollte.

Man vergleicht hier Extremitäten miteinander; aber was sind das, sind das nur die Knochen oder kommen da nicht auch die Nerven und Muskeln dazu und wie weit gehören sie zur Extremität? Und die Blutgefäße? Sie gehören doch auch wohl hierher, denn ohne Blutzufuhr stirbt die Extremität ab und kann nicht funktionieren. Mit isolierten Teilen hatte man leicht Phylogenie treiben, aber mit ganzen Lebewesen wird das schon sehr viel schwieriger. Da zeigten sich gleich die Spezialisationskreuzungen und große physiologische Schwierigkeiten traten auf; man konnte sich nicht vorstellen, wie ein Organ seine Funktion ändern sollte, ohne alle anderen in Mitleidenschaft zu ziehen. Die Änderung der Pferdeextremität setzt nicht nur die Änderung des Knochens, sondern auch die gleichsinnige Umwandlung der Sehnen, Bänder, Muskeln, Adern und Nerven voraus, alles greift ineinander. Der Zufall kann gleichsinnige Änderung aller beteiligten Teile nicht bringen, das erscheint ebenso unwahrscheinlich wie die Möglichkeit, mit zwanzig Lotterielosen zwanzig Treffer zu erhalten.

Eine relativ unbedeutende Umänderung, die wir in der Ontogenie bei gewissen lebendgebärenden Zahnkarpfen, den Poeciliden, feststellen können, besteht darin, daß aus der normalen Afterflosse bei Jungfischen (Männchen) aus den Strahlen dieser Flossen ein Kopulationsorgan entsteht.

Die fünf vordersten Knochenstrahlen werden umgebildet, der dritte Strahl wird verlängert, verbreitert und verstärkt, er wird ein einfacher Knochenstrahl ohne Verzweigung an seinem Ende. Der erste und zweite Strahl bleiben ebenso unvergabelt, aber werden verkürzt, sie legen sich an die Basis des dritten. Der vierte und fünfte Strahl werden wie der dritte verlängert, bleiben aber gegabelt und ohne Verdickung, sie legen sich dicht an den dritten Strahl, den Hauptstrahl, an und differenzieren noch Zähnchen und Haken. Die genannten fünf Strahlen bilden zusammen ein Kopulationsorgan, aber die Funktion der Gesamtflosse wird mit jener Umbildung der vorderen Strahlen völlig verändert. Wie konnte eine solche Umprägung erstmalig entstehen? Nehmen wir mit R. Woltereck, der diese Verhältnisse eingehend analysiert hat, an, daß jeder der fünf Strahlen etwa zehn Mutationspotenzen (Verlängerung, Verkürzung, Verdickung, Verdünnung, Gabelung, Nichtgabelung, Zähnchen, Nichtzähnchen, Haken, Nichthaken) besitzt, und daß die Strahlen alle in dieser Richtung mutieren, so ist unter 10^5 Fällen die geschilderte Kombination nur einmal zu erwarten. Aber einige Voraussetzungen müssen erst erfüllt sein. Erstens müssen die Gene der fünf Strahlen wirklich und fortgesetzt in den genannten Richtungen mutieren; zweitens müssen unter diesen Richtungen zufällig solche sein, die zum Bau eines neuen Organes korreliert (koordiniert) werden können; drittens müssen noch viele andere Mutanten zu dem Rohbau treten und zu ihm genauestens koordiniert sein: Mutanten der Strahlträger (also nicht nur der Strahlen), ferner Mutanten der Muskeln, der Nerven, des Vas deferens, des Sexualinstinktes der Männchen und Weibchen und vieles andere mehr! Nun zeigt sich noch, daß die veränderten Flossenstrahlen nach Operationsverlust regenerieren können, daß beim Ausreißen einzelner an Stelle des verlorenen der nächste sinngemäß eintritt. Dieses Regulationsvermögen kann nicht durch Zufall und Auslese entstehen, denn normalerweise geht im Leben kein Strahl verloren, das geschieht ja nur im physiologischen Experiment. Es liegt also ein Ordnungscharakter vor, der mit Zufallsmutanten m. E. gar nichts zu tun hat. Und dabei handelt es sich hier noch um eine recht einfache Sache, um eine relativ geringfügige Umbildung, zu der das Material schon bereit liegt! Wie viel schwieriger erst die ganze Angelegenheit bei komplizierten Umprägungen wird, zeigt z. B. das Auge[13].

Ganz überraschend sind die Ergebnisse von Uexkülls auf ökologisch-biologischem Gebiet. Seine Bedeutungslehre kann von keiner Entwicklungstheorie mehr vernachlässigt werden.

J. von Uexküll setzte auseinander, daß kein Tier jemals als Beobachter auftritt, daß es daher niemals zu einem „Gegenstand" in Beziehung treten kann. Durch die Beziehung allein verwandelt sich der „Gegenstand" in den Träger einer Bedeutung, die ihm von einem Subjekt aufgeprägt wird.

Jedes Tier nimmt nur solche Gegenstände wahr, die für dieses selbst, also für das Subjekt, von Bedeutung sind; die Anzahl der ausgezeichneten Gegenstände, der Bedeutungsträger kann auf ein Minimum herabgesetzt sein. Der gleiche

[13] Vgl. unten Kap. 5.

Gegenstand, in vier verschiedene Umwelten versetzt, nimmt vier verschiedene Bedeutungen an und ändert jedesmal seine Eigenschaften von Grund auf. Von Uexküll erklärt das so, daß sämtliche Eigenschaften der Dinge im Grunde genommen nichts anderes sind als Merkmale, die ihnen das Subjekt, zu dem sie in Beziehung treten, aufprägt.

Wenn zwei so verschiedenartige Gebilde wie die Hummel und das Löwenmaul in allen Einzelheiten ineinander passen, so ist das dadurch zu erklären, daß beide Gestaltungsmelodien sich gegenseitig beeinflussen. „Wäre nicht der Körper der Hummel blumenhaft, sein Aufbau würde nie gelingen." Goethe hat die tiefe Weisheit ausgesprochen: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft / Die Sonne könnt' es nie erblicken." Und von Uexküll ergänzt: „Wär' nicht die Sonne augenhaft, / An keinem Himmel könnte sie erstrahlen."

Mit der Anerkennung dieses Fundamentalsatzes der Naturtechnik ist die Frage, ob es einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gibt, bereits in negativem Sinne[14] gelöst: denn wenn fremde Bedeutungsmotive allseitig eingreifend den Aufbau der Tiere gestalten, ist nicht einzusehen, was daran durch eine noch so große Generationenfolge geändert werden sollte; von Uexküll lehnt daher die „Ahnenspekulation" ab.

Auch dieser grandiosen Auffassung der Natur liegt die Konzeption eines allgemeinen Planes zu Grunde, von Uexküll ist einer der erfolgreichsten Gegner der mechanistischen Schule seit fünf Jahrzehnten. Vor etwa fünfzig Jahren, so erzählt Baron von Uexküll, traf er mit einem bekannten italienischen Philosophen zusammen, der folgendes prinzipielle Gespräch begann: Darwin hat die Welt verdummt. Sehen Sie dieses Lebewesen, wobei er auf ein Hühnerei hinwies, hieraus wäre ein Huhn geworden, wenn das Ei nicht abgekocht wäre. Das wissen wir aus Erfahrung und wir müssen annehmen, daß es einen bestimmten Impuls in sich trägt, der über verschiedenartige Organbildungen hinweg sich in der Gestalt des Huhnes offenbaren wird. Jedes Ei, jedes Samenkorn zeigt die gleiche Zielstrebigkeit, das ließ uns nicht am sinnvollen Inhalt der Natur zweifeln, denn jeder Keim besitzt außer dem bildsamen Stoff einen Plan zur Bildung der Gestalt, oder eine Partitur, welche die Formbildung beherrscht, wie die Melodie die Folge der Töne. So war einst die Natur getragen von sinnvollen Weisungen, von Gottes Geist. Darwin leugnet das, er nimmt eine Struktur im Keim an, die auf ganz planlose Weise entstanden sein soll durch allseitige Variation und Auslese. Von den Nachkommen überleben immer nur die vom Kampf ums Dasein verschont Gebliebenen und das setzt sich so fort, bis allseitige Variation immer neue Arten hervorbrachte. Darwin hat die Natur mit dieser Lehre zu einem blinden und blöden Wesen gemacht, das nur noch aus geistlosem Stoff besteht, der einfach „dumm" genannt werden muß.

Wie will man auf dem Wege des Zufalls etwa folgendes erklären? Der Erbsenkäfer legt seine Eier auf die grünen Schoten der Erbsen. Die Larve dieses Käfers, die im Innern der noch grünen, weichen Erbsen schmarotzt, baut sich einen sehr viel größeren Tunnel an die Oberfläche und sichert sich dadurch einen Ausgang, wenn sie nach Verwandlung in den größeren Käfer aus der inzwischen hartgewordenen Erbse ins Freie gelangen will. Wie will man dieses Verhalten auf dem Wege von Versuch und Irrtum erklären, wie soll so etwas als Zufallsgeschehen gedeutet werden? Auch hier wird man nicht planlose Variation, sondern innere Weisung annehmen müssen. Und die Natur ist voll von solchen Beispielen, sie ist ganz planmäßig!

[14] K. Beurlen (Z. gesamt. Naturw. 1943) will diese Schwierigkeiten dadurch beseitigen, daß er von „offenen Systemen" spricht.

4. Die Konstanz der Arten und die Genetik

Die Art, z. B. *Helix pomatia* (die Weinbergsschnecke) oder *Canis vulpes* (der Fuchs), ist die einzige systematische Kategorie, die sich individuell zeigt. Der Artbegriff hat aber trotz dieses Unterschiedes gegenüber allen höheren Kategorien wie Gattung, Familie, Ordnung, Klasse und Stamm, die sich nur noch generell zeigen, dieselbe logische Struktur wie diese: alle Kategorien incl. der Art sind Begriffe der unter sie fallenden Körper.

Die autonome Systematik sieht im Artbegriff[18] die substantielle Realität der Individuen. Der Artbegriff setzt sich aus Wesenheiten höherer Art zusammen, aber diese Zusammensetzung ist eine virtuelle, keine reale oder formelle; so wird jede Art, etwa der Löwe, durchdrungen, um das etwas ungewöhnlich auszudrücken, von der Löwenheit, der Raubtierheit, der Säugetierheit und schließlich der Wirbeltierheit. Und ähnlich das Krokodil von Krokodilheit, Reptilheit, Wirbeltierheit.

Dem Artbegriff stellen wir als allgemeinen Begriff höherer systematischer Kategorien den Typusbegriff gegenüber. Typus ist die Kategorie, die sich in allen ihren Untergruppen leitend verkörpert. Der Typus ist als Wesensbegriff ärmer als seine Verkörperung, je höher die systematische Kategorie, desto höher die Stufe der Abstraktion, der Allgemeinheit.

Auf die Tatsache, daß sich die Arten zu einem System anordnen lassen, d. h. daß das Allgemeine, welches wir im Gegebenen schauen, sich zu einem stufenartigen Gefüge anordnen läßt (wir schauen in den Individuen das Allgemeine in verschiedenen Graden der Mannigfaltigkeit), kommen wir im 7. Abschnitt noch zurück. Woltereck hat die Schichtung der Allgemeinheiten im Individuum genauer analysiert. Er unterscheidet:

1. die (erblichen) obligatorischen Typus-Eigenschaften (die „Wirbeltier- bezw. Säugetierheit", um ein Beispiel zu geben; man sieht, es sind Haupt- bezw. Ober- und Untertypen zu unterscheiden, wobei letztere den ersteren jeweils mitsetzen);
2. die (erblichen) obligatorischen Art-Eigenschaften (z. B. die „Löwenheit"). Über Änderungen der Artkonstitution ist nichts bekannt, Arten müssen als konstant angesehen werden. Arten können sich jedenfalls nur sprunghaft ändern, unmöglich ist ein gleitendes Hinüberfließen zu einer anderen Art;
3. die erblichen, vertretbaren Zusatz-Eigenschaften, mit denen allein die Genetik bezw. der Mendelismus zu tun hat. Hierher gehören die Mutationen, die also als Epiphänomen das Artgefüge gar nicht betreffen;
4. die nichterblichen Zusatz-Eigenschaften, welche das Wesen der nicht-

[18] Schon hier sei betont, daß noch keine lebende Art umgewandelt werden konnte. Dies bestätigt soeben wieder W. Groß (Die Naturwissenschaften 1943), der schreibt: „Der Vererbungslehre ist es noch nicht gelungen, im Experiment eine neue Art hervorzubringen." Aber sie bemüht sich darum schon seit über vierzig Jahren und hat unzählige Experimente in dieser Richtung ausgeführt. Boveri sagte 1906, es sei unsere vornehmste Aufgabe, jetzt einmal Organismen vor unseren Augen umzuwandeln.

erblichen Modifikationen (individuelle, nichterbliche Abweichungen) ausmachen[10].

Natürlich lassen sich diese Gruppen nicht mit dem Messer auseinandertrennen, denn im Organismus ist eben die Gesamtheit aller Wesensmerkmale zu einer substantialen Einheit verschmolzen, die dann vom Begriffsvermögen isoliert werden können. Ich stimme jedoch Woltereck darin zu, wenn er für die Eigenschaften der Gruppe 3 ein besonderes materielles Substrat der Vererbung sucht. Ich sehe diese „Matrix" in den Genen, in denen, wenn hier überhaupt „Morphologisches" verankert sein kann, niemals der Bauplan oder die Art begründet ist und weitergegeben wird, denn aus dem Zusammenwirken von Teilen kann man nicht das Ganze verstehen. Da sich die Chromosomen fortgesetzt teilen, kann in ihnen, wie Driesch überzeugend ausführte, keine Struktur gegeben sein, denn diese würde durch die Teilung zerstört werden. Ich stelle mir das Wirken der Chromosomen daher im wesentlichen als ein chemisches vor, das gewisse morphologische Vorgänge nur zu modifizieren vermag, also etwa die Beschaffenheit der Haare oder die Farbe der Augen beeinflußt.

Die Arteigenschaften erscheinen bei oberflächlicher Betrachtung zwar als gering bedeutsame Merkmale, aber doch alle Organe bis zu den Zellen und Keimzellen sind „spezifisch" geprägt (Woltereck).

Vertretbare Einzelmerkmale, Artgepräge und Bauplan bilden eine dreifache Schichtung von Qualitäten, nur die mittlere von ihnen ist sozusagen spezifisch. Die letzte ist ganz allgemein gehalten, die erste Gruppe von Eigenschaften, die wir meist in den Genen lokalisiert denken, finden sich bei vielerlei Individuen wieder. Jede natürliche oder künstlich erzeugte Rasse ist ein Mosaik, eine so oder so zusammengesetzte Summe von hier und dort vorkommenden Qualitäten (Woltereck). Zuweilen können ganz unharmonisch zusammengesetzte Mosaiks entstehen. Daran kann heute nicht mehr gezweifelt werden, daß durch die Ergebnisse der alten Rassenzucht und der modernen Genetik nur eine oberflächliche Vielheit innerhalb der Arten aufgeklärt ist, während ihr Wesen und der eigentliche Vorgang ihrer Verwandlung in dichtere Schleier denn je gehüllt ist. Die Erfahrung einiger tausend Jahre zeigt, daß man aus Hunden nur Hunde, aus Tauben nur Tauben züchten kann. So sehr sich auch die Spielarten unterscheiden, das Artgepräge bleibt unverändert. Die Genetik muß vor dem Problem der Artenentstehung wie vor einer glatten Mauer Halt machen (Woltereck).

Von zahlreichen Forschern wurde darauf hingewiesen, daß Mutationen ein gar zu schwacher Motor für die Artentwicklung wären und auch A. Kühn hat hier nur von einer Wahrscheinlichkeit der Artbildung durch Mutation gesprochen. Der Dogmatismus von Heberer oder Ludwig in dieser Beziehung ist völlig unberechtigt.

[10] Die Eigenschaften der Gruppe 1 entsprechen den Bauplaneigenschaften der Typologie *(essentia)*, die der Gruppe 2—3 den Zusatzeigenschaften *(accidentia)*, obwohl sie in sich verschieden sind. Eigenschaften der Gruppe 4 sind nicht erblich und am besten als Lebenslagevariationen, rückzuführen auf Ernährung usw., zu bezeichnen.

Wolterek zeigte erst in diesem Jahre, daß die Genetiker in durchaus unlogischer Weise Mutation und Evolution gleichsetzen. Er führte aus: Eine tiefere Artveränderung als das Auftreten von Teckelbeinen bei Hunden (schon im alten Ägypten), bei Schafen, bei Pferden ist auch in den modernen Mutationsexperimenten an Fruchtfliegen oder Motten niemals erreicht worden: Habitusunterschiede ohne innere Organisationsbesonderheiten. Diesem Maximum von beobachteter „Kleindifferenzierung" steht als Minimum „echter Evolution", woraus neue Arten und Typen mit neuen Organen und neuem Bauplan hervorgehen, die innere Konstruktionsänderung (Umkonstruktion, Umorganisierung) mindestens eines Körperorganes gegenüber. Jene Habitusdifferenzierungen können durch zufällige Veränderung einiger Wirkstoffe entstehen; diese Umorganisierung dagegen erfordert Koordinierung mehrerer bis vieler Wirkungsprozesse. Und gerade Koordinierung vieler Einzelveränderungen zu einem neuen, funktionsfähigen Organ kann durch noch so viele nützliche Zufallsmutanten schwerlich zustandekommen (vgl. Auge!).

Gleichwohl verkünden heute nicht wenige Mutationsgenetiker, sie hätten durch die gesicherte Tatsache der Genmutationen und deren mathematische Auswertung (Wahrscheinlichkeitsrechnung) bewiesen, daß nicht nur Habitusdifferenzierung, sondern auch jeder Evolutionsvorgang der Lebensgeschichte nur auf Zufallsmutanten und Zufallsnutzen (Selektion der zufällig nützlichen Zufallsmutanten) beruhe.

Für den Psychologen ist von Interesse, zu sehen, daß ein starker und an sich berechtigter Wunsch wie das materialistisch-monistische Erklärungsbedürfnis der Naturwissenschafter nicht nur als Vater kühner Theorien erscheint, sondern als Urheber einer beinahe komischen Unlogik des Argumentierens. Die Mutationsgenetiker oder „neuen Selektionisten" behaupten, ihre Theorie der Entwicklung durch einwandfreie Tatsachen bewiesen zu haben. Das gelte solange, bis die Paläontologen und Morphologen ihre These durch ebenso einwandfreie Tatsachen empirisch beweisen würden. Jene Genetiker übersehen, daß sie nur eine von zwei Prämissen ihrer Theorie, die daraus eine Folgerung ist, durch Tatsachen beweisen und daß diese bewiesenen Beobachtungs-Tatsachen ebenso gut die erste Prämisse der gegnerischen These bilden. Die gemeinsame erste Prämisse lautet: Erbliche Kleindifferenzierung von Merkmalen durch Zufallsmutanten ist eine empirische Tatsache. Die zweite (unbewiesene) Prämisse der Genetiker lautet: Erbliche Kleindifferenzierung und Umorganisierung (Evolution) sind wesensgleiche Prozesse. Und ihre Folgerung (Evolutionstheorie): Auch alle Organ- und Typenorganisierung ist so entstanden wie die beobachtete Kleindifferenzierung, nämlich allein durch Zufallsmutanten und Auslese des Nützlichen. Die zweite Prämisse der anderen Theorie dagegen lautet: Kleindifferenzierung einschließlich Habitusänderung einerseits, koordinierte Organevolution andererseits sind wesensungleiche Prozesse. Und ihre Folgerung: Also hat die Organ- und Typen-Evolution mehr als nur Zufallsmutanten und Nutzen erfordert[17].

[17] Für den genau zentrierten optischen Apparat des Wirbeltierauges (ohne die Muskeln und anderen Hilfsapparate) hat Bleuler berechnet, daß die „Wahr-

Die Mutationsgenetiker verstoßen gegen Grundgesetze der Logik. Erstens merken sie nicht, daß aus zwei Prämissen, von denen die eine problematisch ist, keine bewiesene, sondern nur eine problematische Folgerung sich ableiten läßt. Zweitens übertragen sie auf die beobachteten richtungslosen Klein-Differenzierungen, die sie „Mikroevolution" nennen, einen Begriff von anderem Inhalt, nämlich den der Evolution, womit nur die aufsteigend gerichtete Typen- und Organentwicklung im Verlauf der Erdgeschichte logisch richtig bezeichnet wird. Drittens verlangen jene Genetiker von ihren Gegnern, daß diese ihre Folgerungen genau so beweisen, wie sie selbst nur ihre erste Prämisse beweisen. In Wirklichkeit muß die zweite Theorie den Beweis führen, daß für koordinierte und gerichtete Evolution die Notwendigkeit eines Etwas besteht, das mehr ist als Zufallsmutanten und Nutzen. Die erste Theorie hat noch die Nichtnotwendigkeit eines solchen „Mehr" für eine koordinierte Umkonstruktion zu beweisen. Zur Zeit steht es so, daß jener Beweis geführt werden kann, dieser jedoch nicht.

5. Darwinismus und Lamarckismus

Nehmen wir einmal an, die Geschichtsforschung würde alle Ereignisse der letzten 5000 Jahre kennen, sie hätte aber keine Ahnung von Psychologie, was wäre in diesem Falle mit all diesen Daten gewonnen? Außer einer gewissen Erweiterung des Horizontes doch wohl gar nichts!

In solcher Lage aber befindet sich die Abstammungslehre; das ist zwar sehr traurig, aber wahr! Und alle Biologen, die gegenteiliger Ansicht sind, bitte ich, uns doch sagen zu wollen, welches die Kräfte waren, die von der Amöbe zum Menschen führen konnten. War es zufällige Mutationsbildung und Nutzen (Selektion) oder war es ein den Tieren und Pflanzen innewohnender „Wille zur Macht" oder was war es denn eigentlich? Daß beide soeben genannte Möglichkeiten nicht in Frage kommen, wissen wir schon und werden wir hier noch ausführlicher demonstrieren. Viele halten alle Fragen des Lebens mit der bloßen Aneinanderreihung von Formen einfach für gelöst! Das ist sehr einfach, aber wissenschaftlich völlig wertlos.

Nun ist aber die Abstammungslehre nicht nur in der peinlichen Lage, über Entwicklungsfaktoren gar nichts zu wissen (zumal wenn es um die Neuentstehung von Typen geht; daß Mutation und Selektion Rassen bilden können, gebe ich gerne zu, aber neue Arten können sie schon nicht bilden, wie Wolterecks soeben zeigte; und Typenumbildung ist wieder etwas ganz anderes als Artumbildung, die man sich theoretisch noch leichter vorstellen kann), sondern die von ihr dargebotene Ahnengalerie bietet nicht einmal irgendwelche Sicherheit, ja die Stammbäume Häckels stehen wirklich nicht höher als die Ahnenreihen homerischer Helden!

Was man heute an Urkunden aus der Vorwelt kennt, spricht gegen Entwicklung, es läßt sich nicht in ein Evolutionsschema einfügen, darin stimme ich mit Heribert-Nilsson[18] völlig überein.

scheinlichkeit" seiner Entstehung aus summierten Zufallsmutanten sich wie Eins zu einer Zahl mit vierzig Nullen verhält. Eine solche Entstehung ist auch in Jahrmillionen unmöglich gewesen.

[18] Bios 1941.

Hier wird mir Dietrich sagen, das sei unlogisch! Aber langsam! Früher hieß es doch immer, der von Darwin und Häckel theoretisch erschlossene Stammbaum müsse sich später auch einmal an Hand der Fossilien bestätigen lassen. Man wartete also, fand dies oder jenes, was zur Theorie zu passen schien, und gab im übrigen die Schuld daran, daß man das, was man eigentlich wollte, doch nicht fand, der Lückenhaftigkeit der Überlieferung. Aber man hatte doch ein festes Vertrauen auf die Paläontologie und viele hoffen immer noch, daß die Fossilien doch noch die einst gehegten Hoffnungen eines Tages erfüllen würden. Diesen Eindruck habe ich z. B. bei der Lektüre von Heberers soeben erschienener „Evolution", dessen Titel übrigens schon verfehlt ist. Er müßte „Kumulation" heißen, denn mit Driesch unterscheidet man schon lange grundsätzlich zwischen der Kumulation und der Evolution, jenen zwei grundsätzlich verschiedenen Wegen, auf denen sich „Entwicklung" theoretisch abgespielt haben könnte.

Nun ist heute die Lage die, daß man (teilweise wenigstens) eingesehen hat, die Fossilien können den erwarteten Stammbaum gar nie bestätigen; Verteilung und Ausprägung der einzelnen Baupläne in der Vorzeit schlagen dem Entwicklungsgedanken geradezu ins Gesicht. Da will man nun auf einmal gar nicht mehr wahr haben, daß man sich einst von der Paläontologie Beweise für eine kontinuierliche Entwicklung erhofft hat; Dietrich tut so, als habe die Paläontologie gar niemals den „Urfisch", das „Urreptil" usw. versprochen oder erwartet. Er sagt, die Erfahrung halte uns schon lange davon ab, Phantasiegebilden (also Urfischen etc.) nachzujagen. Ja, die Erfahrung, daß es keine Übergänge gibt, daß die Typen stets in sich geschlossen waren, die wird jetzt sehr bitter empfunden! Aber man gibt trotzdem das Rennen nicht auf und forscht jetzt „realhistorisch" weiter. Und ich muß hier unseren großen Humoristen Wilhelm Busch zitieren, der diesen Zustand in der Abstammungslehre vorausgeahnt haben könnte, als er schrieb:

Und so schließt er messerscharf:
Weil nicht sein kann, was nicht sein darf,

daß sich eben doch alles entwickelt hat; aber natürlich ganz anders, als man es sich erst vorstellte, muß man jetzt schon recht kleinlaut zufügen. Wann wird man endlich zugeben, daß man überhaupt geirrt hat?

Ich will nun dazu übergehen, einen Blick auf die verschiedenen Hypothesen zu werfen, die aufgestellt wurden, um zu zeigen, unter welchen Bedingungen die Phylogenie abgelaufen sein könnte.

Am bekanntesten wurde die Lehre von Charles Darwin. Es ist seltsam, aber wahr: der Darwinismus und die Ansichten von Darwin selbst über die Entwicklungsfaktoren decken sich nicht. Darwin war ein stiller, der reinen Forschung ergebener Mann, der aus einer wissenschaftlichen Frage nie eine moralische machte, wie etwa Häckel. Darwin ließ Fragen, die er nicht beantworten konnte, stets offen, die ursprünglichen Eigenschaften des Lebens wollte er nie erklären. Sein Buch trägt ja auch den Titel „Die Entstehung der Arten", d. h. also der organischen Verschiedenheiten!

Darwin war bekannt, daß die Nachkommen einer gewissen Zahl erwachsener Organismen unter sich verschieden sind. Man sagt, sie variieren, wobei man den Grund zur Variationsbildung in Bedingungen der Umwelt, vor allem in verschiedenartiger Nahrungszufuhr erblickt. Zugleich sind in der Natur meist mehr Individuen vorhanden, als unter den gegebenen Umständen aufwachsen könnten. Daher findet ein Kampf um die Existenz, der berühmte Kampf ums Dasein statt, den jeweils die kräftigsten und ge-

eignetsten unter den vorhandenen Individuen überleben. Von den überlebenden Personen kann man also sagen, daß sie durch natürliche Mittel „ausgewählt" werden.

Nun ist klar, daß dieses Prinzip der Auslese oder Selektion, das Darwin als erster fand (unabhängig von ihm entdeckte es später Wallace) bestenfalls nur ausmerzen kann, was nicht lebenstüchtig ist, niemals aber kann auf diesem Wege Neues entstehen. Durch das Selektionsprinzip wird also nur erklärt, warum gewisse Formen, die denkbar wären, nicht existieren. Dagegen wird nicht die existierende Form als solche erklärt. Wer trotzdem von einer Erklärung der organischen Form durch natürliche Zuchtwahl spricht, der verwechselt den zureichenden Grund für die Nichtexistenz dessen, was nicht da ist, mit dem zureichenden Grund für die Existenz dessen, was es wirklich gibt. Nägeli sagte sehr treffend, die Behauptung, daß gewisse organische Eigenschaften durch das Selektionsprinzip erklärt seien, ist ebenso, als wenn jemand auf die Frage „Warum hat dieser Baum Blätter?" antworten wollte: „Weil sie der Gärtner nicht abgeschnitten hat."

Einige Kritiker des Darwinismus, wie G. Wolff, haben darauf hingewiesen, daß in gewissen Fällen Vorteile der Situation gegenüber Vorteilen organisatorischer Art überwiegen. Bei einem Eisenbahnunglück z. B. werden nicht diejenigen überleben, die die stärksten Knochen haben, sondern diejenigen, welche die günstigsten Sitze einnehmen. Und K. von Göbel hat gezeigt, daß die Mannigfaltigkeit der Differenzierung der Organismen viel größer ist als die Mannigfaltigkeit aller nur denkbaren früheren und heutigen Lebensumstände. Insbesondere bestehen nach ihm bei vielen Pflanzen Gestaltverhältnisse, die zu Umweltbedingungen in keine denkbare Beziehung gesetzt werden können. Es ist somit unmöglich, die Organdifferenzierung auf nichts weiter als Anpassung zurückzuführen. Hinter den Organismen sucht von Göbel viel mehr als nur nützliche Anpassung durch Überleben des Geeignetsten. „Ohne einen derzeit für uns nicht näher analysierbaren immanenten Bildungstrieb der Organismen ist nicht auszukommen." Ein andermal sprach Karl von Göbel davon, daß hinter der Vielgestaltigkeit der Pflanzenformen ihm so etwas wie eine künstlerisch schaffende Hand tätig zu sein scheine.

Der zweite Lehrsatz des Darwinismus sagt, daß die der Selektion dargebotenen Verschiedenheiten durch die fluktuierende Variation, d. h. durch jene Art Variation, die man mit Mitteln der Statistik quantitativ erfassen kann, erzeugt werden. Diese Variation ist nach Darwin zufällig in Bezug auf irgend eine Einheit des Organismus. Nehmen wir an, die Selektion hat unter einer so entstandenen Individuenmenge die Passendsten ausgewählt, was würde das der Stammesgeschichte nützen, wenn die ausgewählten Variationen, besondere Größe, Behaarung, Farbe oder sonst etwas, nicht festgehalten werden? Ohne Fixierung keine Weitergabe an die Nachkommen, ohne Weitergabe keine Bedeutung für die Phylogenie! Wir wissen nämlich heute mit aller Sicherheit, daß Variationen bezw. Modifikationen nicht vererbt werden.

Darwin hat hiervon noch nichts gewußt, der Unterschied zwischen erb-

lichen Mutationen, die um 1900 erst de Vries entdeckte, und nichterblichen Modifikationen war damals noch unbekannt, jedenfalls sind die Modifikationen für die Stammesgeschichte ohne jede Bedeutung.

Der dogmatische Darwinismus erweist sich nach Driesch als gänzlich ungeeignet, irgend eine Art von wechselseitiger Anpassung, wie sie z. B. zwischen Pflanzen und Insekten besteht, zu erklären, niemals kann er prinzipiell die Besonderheiten solcher Eigenschaften aufhellen, die für ihren Träger indifferent und bloße Charakterzüge der Organisation im Sinne einer Ordnung der Teile sind, auch nie die Teile einer Organisation, welche aus vielen verschiedenen Konstituenten bestehen wie das Auge ... und daß er sich als völlig unzureichend herausgestellt hat, um den ersten Ursprung aller neu auftretenden typischen Konstituenten der Organisation zu erklären, selbst wenn diese für ihren Träger nicht indifferent, sondern ihm nützlich sind. Wie könnte die Anlage eines Organs, das noch gar nicht funktioniert, seinem Träger nicht nur nützlich, sondern so nützlich sein, daß es über Leben und Tod seines Trägers entscheidet? Wie könnten die darwinistischen Prinzipien den Ursprung des Vogelflügels erklären? Wir wissen doch gerade in unserer Zeit der hochentwickelten Luftfahrt hinreichend, was alles zu einem auch nur einigermaßen erfolgreichen Fliegen erfordert wird, und da will man von zufälliger Variation reden? Man versteht endlich auf darwinistischer Basis wirklich ganz und gar nicht, daß es so etwas wie ein System der Organismen, aufgebaut aus komplizierteren und minder komplizierten Konstituenten gibt. Nach der darwinistischen Lehre dürfte es eigentlich nur Amöben geben. Und nun ist das System noch dazu gar nicht chaotisch — wie es zum mindesten sein müßte, wenn man die Zufallslehre annimmt —, sondern es ist eben ein System!

Ganz ähnlicher Art sind die Einwände von Wolff. „Wie kann doch ein so vollendetes Organ wie das Auge der Wirbeltiere aus zufälligen Variationen hervorgehen? Wie können solche Variationen für die Harmonie der verschiedenen Zellenarten in diesem sehr komplizierten Organ, sowohl untereinander wie in Bezug auf Teile des Gehirns, den Grund abgeben? Und wie kann man es aus dem Zufall verstehen, daß es zwei Augen von nahezu gleicher Vollendung gibt, daß auch Füße und Ohren paarweise da sind. Inseln und Berge pflegen nicht eine solche Symmetrie ihres Baues zu zeigen!"

Trotzdem versuchen immer noch viele mechanistisch denkende Biologen alles aus dem Zufall zu verstehen. Nur langsam bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß der Zufall auch nicht in Jahrmilliarden so geniale Einrichtungen, wie sie uns in der belebten Natur auf Schritt und Tritt begegnen, zustande bringen kann. Ich verweise hier nochmals auf Driesch, der die Organismen geradezu als verkörperte Intelligenz bezeichnet.

Ganz und gar unverständlich bleibt die Tatsache der Restitution mit Hilfe darwinistischer Prinzipien. Bei Molchen beobachten wir, daß sie verlorengegangene Beine neu bilden, sie können alle vier Beine im Falle des Verlustes bezw. einer Amputation restituieren. Diese Fähigkeit muß wie alle anderen nach der Theorie Darwins einmal von ihren Vorfahren erworben worden sein. Da nun die Salamander alle vier Beine restituieren, so müssen also jene unter ihren Ahnen erhalten geblieben sein, die irgendwie alle vier Beine verloren haben. Wir begegnen also einer Absurdität

sondergleichen: alle Vorfahren des Salamanders haben ihre vier Beine verloren bezw. nur die haben überlebt, welche alle vier Beine verloren haben. Sonst könnte ja ihren Nachkommen heute nicht die Fähigkeit der Restitution in Bezug auf alle vier Beine zukommen. Nun folgt aber eine zweite Absurdität der ersten. Von den Vorfahren des Salamanders haben nur die, welche ihre Genossen, weil sie alle Beine verloren haben, überlebten, den Anforderungen der Selektion entsprochen, welche einen kleinen Betrag von Heilung an ihrer Wunde aufzuweisen hatten. Auf jedem folgenden Stadium haben immer wieder diejenigen überlebt, die etwas mehr Wundgewebe bildeten als die übrigen, obwohl weder sie noch die anderen ihre Beine gebrauchen könnten. Das ist also die zweite Absurdität, welche wir auf diesem Gebiete antreffen.

Ganz unverständlich ist auf dieser Basis natürlich auch die Tatsache, daß isolierte Blastomeren ganze Larven ergeben, man würde hier der unsinnigen Annahme begegnen, daß nur halbe Individuen weiterlebten. Doch wollen wir diesen Dingen nicht weiter nachgehen. Wir haben erkannt, wie hilflos der Darwinismus gegenüber den besprochenen Lebenserscheinungen ist. „Aus zufälligen Steinfällen kann nie und nimmer das Parthenon entstanden sein." Aber die Zufälligkeit der organischen Form ist es, die der Darwinismus wie der anschließend zu besprechende Lamarckismus behauptet. Daher fallen beide aus demselben Grunde.

Der Lamarckismus, so wie man ihn heute versteht, ist ziemlich weit von den ursprünglichen Ansichten Lamarcks entfernt. Der Lamarckismus wird allgemein als jene Theorie der Umbildung angesehen, die organische Verschiedenheiten auf Verschiedenheiten in den Bedürfnissen des individuellen Lebens zurückführt. Lamarck aber vertrat eine andere Ansicht. Er glaubte an eine Art Organisationsgesetz, während die Bedürfnisse ihm nur für die letzten Aufspaltungen der gegebenen Organisationstypen verantwortlich waren. So ist Lamarck jener Gruppe von Forschern einzureihen, die ein unbekanntes Gesetz phylogenetischer Entwicklung die wahre Ursache aller Umwandlungen sein lassen.

Wir sprechen daher besser von Neolamarckismus, denn die nach Lamarck, der wie Darwin ein recht zurückhaltender Forscher war, benannte Lehre ist wirklich der Ansicht Lamarcks gegenüber etwas Neues.

Der Neolamarckismus nimmt an, daß der Organismus die Fähigkeit besitze, auf jeden Wechsel der Umgebung mit einer Umbildung seiner Organe, die den neuen Verhältnissen besser entspricht, zu antworten. Da nun zufällige Formänderungen immer da seien, so könne der Organismus solche ihm gerade gelegen kommende Variationen erkennen und festhalten, durch Übung, durch Gebrauch werden die neuen Eigenschaften gesteigert. So sollen einst die Schwimmhäute der Wasservögel durch Spreizen der Zehen entstanden sein oder der lange Hals der Giraffen durch Strecken des Halses nach hohen Bäumen.

Auf der anderen Seite hat Nichtgebrauch die Fußlosigkeit der Schlangen und vieler Eidechsen sowie die Blindheit vieler Höhlentiere hervorgerufen.

Man nahm neben dem Vermögen des Urteilens auch noch die übrigen psychologischen Elementarvermögen für die Tiere an. Durch zufällige

Variation sei etwa ein Pigment entstanden, welches durch sein chemisches Verhalten das Tier in nähere Beziehung zum Licht bringt. Dem Organismus gefällt das nun, er bildet es in der nächsten Generation wieder, bis schließlich ein Auge entstanden ist. Solche Annahmen erinnern gar zu lebhaft an jene Fabeln, in denen dem Menschen Flügel wachsen, nur weil er gerne fliegen möchte!

Nach Lamarcks Lehre werden alle Modifikationen, die zufällig entstehen, fixiert. Man sagt heute, erworbene Eigenschaften werden vererbt. Und hier entsteht nun die zweite Schwierigkeit. Schon bei Besprechung des Darwinismus sahen wir, daß Modifikationen nicht vererbt werden, deswegen mußte der Darwinismus fallen und aus dem gleichen Grunde fällt auch der Neolamarckismus. „Wir haben bisher keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß durch einen Außeneinfluß eine Änderung derart hervorgerufen werden könnte, daß sie ein an jenen Außeneinfluß angepaßtes Merkmal bewirkt" (A. Kühn). Die experimentelle Zoologie hat trotz zeitweilig auftretender Behauptungen des Gegenteils nichts Beweisendes für eine Vererbung erworbener Eigenschaften ergeben. Das Experiment, Ratten viele Generationen lang die Schwänze abzuschneiden, um eines Tages schwanzlose Ratten zu erhalten, hätte man sich im Hinblick auf die Tatsache, daß noch nie ein beschnittener Jude auf die Welt kam, schenken können.

Auf die Tatsache muß hier noch besonders hingewiesen werden, weil sie das logische Experimentum crucis (Driesch) dieser Lehre heißen kann, und zwar ein tödliches Experiment. Es gibt unter den Bienen und anderen Insekten Formen neben den gewöhnlichen Männchen und Weibchen, die eine ganz besondere Organisation und Aussehen besitzen, ohne sich aber selbst fortzupflanzen. Wie könnten solche Individuen nach den Prinzipien des Lamarckismus entstanden sein? Es ist nicht einzusehen, was Individuen ohne Nachkommen davon haben, wenn sie vom Zufall dargebotene Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen benützen. Hier endigt der Neolamarckismus in Absurditäten wie der Darwinismus an anderer Stelle in Absurditäten endigte.

In der Paläontologie haben die Ideen des Neolamarckismus lange eine große Rolle gespielt; man trieb ihn auf die Spitze, indem man behauptete, die Funktion sei vor der Form da. Das ist natürlich unmöglich. Schindewolf hat gegen diese Auswüchse Front gemacht und gezeigt, daß es direkte Anpassungen an die Umwelt, d. h. von den Umweltfaktoren unmittelbar erzeugte Formumprägungen gar nicht gibt.

Die von Beurlen begründete Lehre von der Neomorphose ist eine Erneuerung Lamarckscher Ideen. Nach Beurlen soll der „Kampf um die Macht", also der Kampf, die Umwelt zu beherrschen, die Tiere umgeprägt haben. An Stelle des früheren Schöpferwillens nimmt er einen Willen im Tiere selbst an. Diese Lehre versagt, weil sie auf die Pflanzen und auch alle niederen Tiere nicht angewendet werden kann, als allgemeine Theorie natürlich überhaupt. Geradezu komisch wirken Beurlens Vorstellungen aber, wenn wir folgendes betrachten. Im Devon sollen aus Fischen, den sog. Quastenflossern, die Amphibien und Ganoidfische hervorgegangen sein, andererseits setzen sich diese Fische aber fast unverändert in die Gegenwart fort. Quastenflosser, Ganoidfische und Amphibien beherrschen ihre Umgebung in sehr verschiedenem Umfang. Man wäre also

bei Annahme der Neomorphose gezwungen, innerhalb der Quastenflosser in Hinblick auf ihren Willen drei verschiedene Gruppen anzunehmen, von denen die willensstarken zu Amphibien, die mit wenig starkem Willen zu Ganoiden geworden und die willensschwachen bezw. willenlosen Quastenflosser geblieben wären. Solche Annahmen verbieten sich aber von selbst. Schon Darwin sagte in diesem Zusammenhang: „Der Himmel bewahre mich vor dem Lamarckschen Unsinn einer Neigung zum Fortschritt, der Anpassungen infolge langsamen Willens der Tiere."

Darwinismus und Lamarckismus sind sich im wesentlichsten Punkte gleich: beide behaupten sie die Zufälligkeit der Form. Beide Lehren sind Zufälligkeitslehren; während aber der Darwinismus von zufälligen Variationen ausgeht und die organische Form als Fixierung einer besonderen Art solcher Variationen betrachtet, ist der Lamarckismus der Ansicht, daß das, was der Darwinismus mittels Selektion passiv am Organismus geschehen läßt, von diesem aktiv mittels eines Urteils vollzogen wird. Daher ist der Lamarckismus partiell psychistisch, der Darwinismus rein mechanistisch; in der letzten Auffassung sind sie jedoch beide Zufälligkeitslehren.

Mit dem Falle der Zufallstheorie fällt aber die Abstammungslehre überhaupt, denn sie wollte, das muß hier einmal klar ausgesprochen werden, prinzipiell an Stelle von Plan und Vernunft den Zufall setzen. Damit aber, daß wir erkennen, daß in Hinblick auf die organischen Formen jeder Zufall versagt, fällt die Abstammungslehre in ihrer geistigen Grundhaltung überhaupt! Dabei ist es ganz egal, ob wir Entwicklung — natürlich nur mehr als Evolution, nicht als Kumulation möglich — überhaupt noch nachweisen können oder nicht.

Daß die organische Form ein Produkt des Zufalls sei, muß auf jeden Fall abgelehnt werden. Der Vorgang der Restitution — wir lernten dieses gelegentlich der Beinneubildung des Salamanders kennen —, vollendet vom ersten Anfang an, ist das klassische Beispiel gegen diese Art von Zufälligkeiten. Hier sehen wir, daß der Organismus mehr leisten kann als nur die Weitergabe zufälliger Variationen, die in sich keine Beziehung zur Einheit tragen. Der Organismus hat eben eine Fähigkeit zum Ganzen!

6. Vitalismus und Evolution

Der Vitalismus ist der Ansicht, daß das Leben autonom ist und nicht auf chemische und physikalische Gesetze zurückgeführt werden kann. Driesch hat auf Grund seiner embryologischen Experimente zeigen können, daß in jedem Lebewesen ein unräumlicher, aber „in den Raum hineinwirkender" ganzmachender Kausalfaktor anzunehmen ist, den er Entelechie nannte. Leben kann also erst existieren, wenn Entelechie zur Materie hinzutritt.

Driesch s Überlegungen waren folgende: alles Körperliche läßt sich teilen und zerstören, die Entelechie aber nicht; andererseits aber muß sie angenommen werden, denn aus einem durchgeschnittenen Seeigelkeim gehen zwei ganze Seeigel, allerdings von halber Größe, hervor. Damit fällt die mechanistische Auffassung vom Vorhandensein einer wenn auch sehr komplizierten Struktur im Keim, denn eine Struktur, eine Ma-

schine würde durch Teilung zerstört werden und eine Maschine kann sich nicht (wie die Zellen mit ihrem Kern) fortgesetzt selbst teilen und doch ganz bleiben.

Die Organismen sind also keine Einheit, sondern eine „Zweiheit". Der Leib ist nur die Form, welche die Entelechie der Materie einprägt und da von einer Teilbarkeit der unräumlichen Entelechie nicht gesprochen werden kann, hat Driesch den Begriff des Personalen und Überpersonalen eingeführt und personale entelechiale Wesen angenommen, die einer Überperson sozusagen eingebettet sind und je nach Umständen in Aktion treten (man denke an die Tatsache, daß man einen Regenwurm in zwei Teile zerschneiden kann, wobei beide Teile weiterleben und das Fehlende regenerieren, man denke daran, daß man zwei Eier zu einem künstlich verschmelzen kann, so daß ein Riesenorganismus entsteht).

Jedenfalls ist die von der exakten embryologischen Forschung gewonnene Vorstellung vom Leben, die sich im Entelechie-Begriff von Driesch ausdrückt, aufs engste verwandt mit der Vorstellung von der *anima forma corporis*. Entelechie betont mehr das dynamische Moment, die *anima forma corporis* die immanente Wesensidee als Formseele. Seele heißt die Formidee der Lebewesen, sagt Thomas von Aquin.

Was bedeuten nun die Vorstellungen des Vitalismus für die Entwicklungstheorie der Organismen? Es ist klar, daß die Materie nicht auf Entelechie wirken kann, sondern nur umgekehrt kann Materie von Entelechie beeinflußt werden. Das Wesen der Entelechie bestimmt eindeutig und ausschließlich die Form[19], welche die Materie annimmt und die wir als Organismus bezeichnen. Mit dieser Einsicht fällt jede mit „äußeren Faktoren" arbeitende Deszendenztheorie.

Nehmen wir nun eine Evolution an, so müssen wir uns im Ausgangspunkt dieser die Formpotenzen, die Entelechien für alle kommenden Gestalten, immanent denken und dazu eine Einrichtung, welche zu gegebener Zeit die jeweils an der Reihe seiende Entelechie in Tätigkeit treten läßt. Eine solche Vorstellung stößt auf große Schwierigkeiten und gegen sie spricht auch die Tatsache, daß das Leben gleichzeitig in zahlreiche Typen differenziert im Algonkium auftritt. Um einen einzigen, von einzelligen Urlebewesen ausgehenden Evolutionsprozeß kann es sich also nicht handeln. So lassen wir die Frage, die bis zu einem gewissen Grade ungelöst bleiben muß, auch unentschieden, betonen aber, daß es wahrscheinlicher ist, daß der „Morphogenetisches Wollende" nicht ein für allemal (Deismus), sondern von Fall zu Fall gewollt hat. Natürlich kann über die Frage, ob jeweils schon vorhandene Formen umgeprägt wurden oder ob Entelechie mit bis dahin mit dem vitalen Agens noch nicht in Beziehung getretener Materie sich verband oder ob eine *creatio ex nihilo* vorlag, naturwissenschaftlich gar nichts ausgesagt werden.

7. Die idealistische Morphologie

J. W. von Goethe ist zwar nicht der Begründer der idealistischen Morphologie, aber einer ihrer Erneuerer und größten Vertreter. Die idealisti-

[19] Form (Gestalt) ist nach von Uexküll die Verwirklichung eines Planes in indifferenter Materie.

sche Morphologie selbst, der das Intellegible in den Organismen logisch zum Begriff wird, vertritt schon in aller Klarheit Aristoteles[20], bei dem sich der Satz findet: „Die Wesenheit ist ein Doppeltes, das konkrete Ganze und der Begriff. Im ersteren Sinne ist sie der mit dem Stoffe verschmolzene Begriff, im zweiten Sinne der Begriff als solcher." Und weiter lesen wir bei Aristoteles: „Es gibt eine Anzahl Tiere, bei denen alle Teile dieselben sind wie bei den anderen, und solche, bei denen sie verschieden sind. Ein und dieselben sind sie entweder der Gestalt nach ... oder die Teile sind zwar dieselben, unterscheiden sich aber durch Überschuß oder Mangel, und zwar in derselben Tierklasse. Klasse aber nenne ich z. B. Vögel und Fische, beide Klassen haben in sich Unterschiede und es gibt mehrere Arten von Vögeln und Fischen ... Die Mehrzahl der Teile und die, aus denen die Hauptmasse des Körpers besteht, sind dieselben oder unterscheiden sich durch entgegengesetzte Eigenschaften oder durch Mangel und Überschuß."

Hier sind die Grunderkenntnisse der urbildlichen Denkweise in der Morphologie schon klar ausgesprochen! Die Scholastik bringt eine Vertiefung der Morphologie durch die Klärung des Universalienproblems. Wesenheiten, die sich nicht mehr individuell, sondern nur mehr generell zeigen, sind Gattung, Familie, Ordnung, Klasse und Stamm (ausnahmsweise kann sich auch z. B. die Ordnung individuell zeigen, wenn zu ihr nur eine Art überhaupt gehört). Hier liegt der große Unterschied zwischen dem Universale Art und den höheren Systemkategorien, das Artuniversale verkörpert höhere Systemkategorien und erscheint individuell, was nur wenige Biologen, z. B. André und Steiner, erkennen. Plate schreibt, die Zoologen hätten viel darüber nachgedacht, ob die systematischen Kategorien nur Abstraktionen unseres Geistes wären oder wirklich existieren. Daß diese aber im Objekt gegründet, diesem entnommen werden, demnach weder rein abstrakt noch real sind (Naef hypostasiert sie, indem er zu einer Kategorie die Gesamtheit der auf diesen Typus zurückführbaren Formen stellt), wird deswegen übersehen, weil man die scholastische Lösung nicht kennt und weil der Nominalismus zur Tatsache einer Parallelität der Denk- und Seinsordnung nicht vordringen kann. Diesen Parallelismus würde nicht die real-genetische, wohl aber die objektiv-gegründete Systematik beweisen, und da hiermit die Anerkennung objektiv-logischer Strukturen in der Organismenwelt unumgehbar würde, wird diese Lösung abgelehnt.

Die immer wieder auftauchenden Widerstände gegen die idealistische Morphologie sind auf nichts anderes als eine falsche Aprioristik zurückzuführen. In diesem Zusammenhang sagt sehr bezeichnend der Paläontologe Dietrich: „Wer daran Genüge fände, mit den alten Griechen die Milchstraße als aus den Brüsten Heras über das Himmelsgewölbe geflossene Milch zu deuten, dessen Erkenntnisdrang würde nicht hoch eingeschätzt werden. Ähnlich steht es mit Kuhns jetzt wieder neu erstehendem Typus." Dieser Ansicht steht das Urteil des Berliner Paläontologen Geheimrat Prof. Weißermel[21] gegenüber, der sagt: „Die Entwicklung ist nur

[20] Aristoteles hat den heutigen Begriff der Analogie (Hand und Krebsschere!) und Homologie (Beine der Wirbeltiere) in aller Schärfe.

[21] Sitzungsb. Ges. Naturforsch. F. Berlin 1940/41.

verständlich als das Werk einer geistigen Potenz, die über der ganzen Welt und damit auch über der menschlichen Intelligenz steht. Das ist das bisherige Resultat der ganzen Entwicklungsforschung . . ."

Die große Leistung des Aristoteles und der Scholastik, bei der sich schon eine Betrachtung der Organismen in Hinblick auf die Verkörperung sowohl zweckmäßiger (teleologischer) als auch ästhetischer und logischer Ideen findet, besteht also darin, nicht nur wie der Nominalismus Einzelwesen, sondern in diesen die Träger von Plänen gesehen zu haben, eine Erkenntnis, die zum System führte. Wir wissen, daß stufenartig angeordnete Gruppen von Allgemeinem das System ergeben. Dieses System ist mehr als Notbehelf oder eine grobe Annäherung an die Wirklichkeit, es ist auch keine Selbsttäuschung, sondern es gründet sich auf die Formen und weil diese so und nicht anders sind, muß auch das System dieses und kein anderes sein. Vor allem die moderne Genetik lehnt die Planmäßigkeit[11] in der Natur völlig ab, sie sieht in den Einzelerscheinungen des Organismenreiches nur mechanische, zufällige, nach ihrer Ähnlichkeit zu Arten zusammengefaßte Gebilde, die sich fortgesetzt ändern. Die urbildliche Betrachtungsweise lehnt sie als große Selbsttäuschung, als Anthropismus ab. Aber es ist, wie W. Troll sagt, ein großer Unterschied, ob ich die Wirklichkeit auf Ideen beziehe, die ich als willkürliche Geistesprodukte in die Natur hineintrage, oder ob ich diese Idee aus der vergleichenden Betrachtung der Wirklichkeit selbst entnehme.

Eine weit verbreitete Lehre sagt hier einfach: ich fasse Tatsachen in sie meinende Begriffe und ziehe von Ähnlichem jeweils das Unterscheidende ab, was dann überbleibt, ist das Allgemeine. So einfach ist das aber nicht und Husserl hat darauf hingewiesen, daß man doch wohl das Allgemeine, auf das man mit dem Vorgange des Abziehens hinauswill, in einem geheimnisvollen Sinne unmittelbar in seiner ordnenden Kraft schauen muß, um gerade mit Rücksicht auf dieses und auf kein anderes Allgemeine abzuziehen!

Schon zu Goethes Zeit war die urbildliche Denkweise durch die Aufklärung in Zersetzung geraten und Goethe schildert diesen Zustand mit den Worten: „. . . man verglich die Tiere mit den Menschen und die Tiere untereinander und so war bei vieler Arbeit immer nur etwas einzelnes bezweckt und durch diese vermehrten Einzelheiten jede Art von Überblick immer unmöglicher geworden." Der rote Faden in der Morphologie drohte also verloren zu gehen, weshalb Goethe die Morphologie nachdrücklich in ihre Rechte wiedereinzusetzen bemüht war, indem er, auf Aristoteles fußend, den Vorschlag zu einem morphologischen Typus machte, worin die speziellen Gestalten, die darunter fallen, der Möglichkeit nach enthalten sein sollten.

Mit Agassiz ging dieses Gedankengut fast völlig verloren, er war der letzte Vertreter einer autonomen Systematik; und da die Ideen der realen Verkörperung vorausgehen müssen, in einem idealen Zwischen-

[11] Man übersieht vor allem die Totalität und Geschlossenheit der organischen Formen, glaubt dabei aber „rational" zu sein. Diese Rationalität besteht in dem Glauben, daß alles Geschehen mechanisch sei oder sich doch so, „als ob es mechanisch wäre", darstellen lassen müsse. E. Becher s Schrift über die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen ist ein Musterbeispiel für die philosophische Auswertung des empirisch Gefundenen.

reich, wie es sich Platon dachte, jedoch nicht selbständig existieren können, sah Agassiz, der u. a. ein mehrbändiges Werk über die fossilen Fische geschrieben hat, dieses ideale Urbild im Schöpfungsplan Gottes.

Darwin hielt die Typologie als Notbehelf, derer man sich bedienen konnte, solange man noch keine Zwischenformen kannte. Aber seine Hoffnungen auf diese haben sich nicht erfüllt und auch die ideellen Vor- bezw. Urbilder der realen Formen hat man nicht gefunden, obwohl sie der über die Deszendenztheorie ins Hypostasierend-realistische verfallende Nominalismus vorausgesagt hatte.

Die Typologie ist heute nicht überwunden, sie erfährt vielmehr jetzt eine glänzende Renaissance. Sie ist stets ihren eigenen Weg gegangen, während die Phylogenie gar keinen eigenen Weg gehen kann und sich darauf beschränken muß, typologische Resultate in ihre Sprache zu übersetzen. So wurden aus Formverwandtschaft Blutsverwandtschaft, aus Typus Urform, aus System Stammbaum, aus typisch ursprünglich, aus atypischer Ähnlichkeit Konvergenz usw. „Will man sich die Resultate der typologischen Forschung auch phylogenetisch vorstellen, so ist dagegen wenig einzuwenden, wenn wir nur wissen, was wir damit sagen, und nicht meinen, daß wir dadurch der Wirklichkeit näher kommen[23]."

[23] Danser, Physis 1, 1942.

Literatur

Hier sind nur neuere, objektive Arbeiten aufgeführt, in denen vielfach reiche Literatur angeführt ist.

Buddenbrock W. von, Über das Verhältnis der vergleichenden Anatomie zur Genetik. Nova Acta Leop., Halle 1939/40.

Dacqué E., Organische Morphologie und Paläontologie. Berlin 1935.
– Außen und innen der organischen Entwicklung: Corona 6, 1936.

Danser B. H., Typologische und phylogenetische Systematik: Physis 1, Stuttgart 1942. (Betont das Vorrecht der Morphologie vor der Phylogenie.)

Driesch H., Philosophie des Organischen. 4. Aufl., Leipzig 1928.
– Biologische Probleme höherer Ordnung: Bios 11, Leipzig 1941.
– und Woltereck, Das Lebensproblem. Leipzig 1931. (Grundlegendes Werk; nach W. sind alle lebenden Arten konstant.)

Fleischmann A., Einführung in die Tierkunde. Jena 1928. (Ablehnung der Deszendenztheorie.)

Heribert-Nilsson, Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie: Bios 13, Leipzig 1941. (Vertritt die Konstanz der Arten.)

Kuhn O., Typologische Betrachtungsweise und Paläontologie: Acta Biotheoretica, Leiden 1942. (Ablehnung der Entwicklungstheorie.)
– Objektive Betrachtungen zur Phylogenie: Natur und Kultur, München 1942. (Vertritt die Schöpfung.)

Meyer-Abich A., Das typologische Grundgesetz und seine Folgerungen für die Phylogenie und Entwicklungsphysiologie: Acta Biotheoretica 7, Leiden 1943. (Versucht einen Aufbau der Typen.)

Schindewolf O. H., Palaeontologie, Entwicklungs- und Vererbungslehre. Berlin 1936. (Hält noch an sprunghafter Entwicklung fest, sonst sehr gute Übersicht mit Literaturverzeichnis.)

Steiner B., Stilgesetzliche Morphologie. Innsbruck-Leipzig 1937. (Glänzende Darstellung auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, Literaturverzeichnis.)
— Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie. Luzern-Leipzig 1938. (Grundlegend, mit 200 Titeln von einschlägigen Arbeiten.)
Troll W., Gestalt und Urbild: Die Gestalt Heft 2, 2. Aufl. Halle a. S. 1942. (Hervorragende Einführung in die idealistische Morphologie, Sammlung von Aufsätzen, Literaturangaben.)
Von Uexküll J., Theoretische Biologie. 2. Aufl. Berlin 1928. (Grundlegendes Werk, verwirft die Phylogenie.)
— Bedeutungslehre: Bios 10, Leipzig 1940. (Betont den Plan in der Natur, verwirft die Entwicklungslehre ganz.)
Westenhöfer M., Der Eigenweg des Menschen. Berlin 1942. (Verwirft die Affenabstammung des Menschen an Hand eines ungeheuren wissenschaftlichen Materials.)
Wolff G., Leben und Erkennen. München 1933. (Bedeutendes Werk, kritisch.)
Wolterecк R., Einige Tatsachen und ein Vorschlag zum Streit um die sogenannte „Mikro- und Makrophylogenese": Zoologischer Anzeiger 1943, S. 105—121. (Lehnt die Mutationstheorie ab.)
— Die Entstehung der Arten: Frankfurter Zeitung, Januar 1943. (Scharfe Ablehnung der Mutationstheorie, betont die Bedeutung metaphysischer Faktoren.)

REZENSIONEN

Reinold Messner O. F. M., Schauendes und begriffliches Denken nach Duns Skotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft „Wissenschaft und Weisheit", 2. Reihe: Philosophie und Theologie, Band 3). 8° (XXIII u. 492 S.) Freiburg 1942, Herder. RM. 6.80.

Zunächst ein kurzer Überblick über das ganze Werk. M. geht aus vom Begriff und den Gesetzen der Teilursache, wie Skotus sie versteht, und sieht darin den Schlüssel zum Verständnis der skotischen Erkenntnislehre, aber auch einen wichtigen Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems überhaupt (1. und 2. Teil). Auf dieser Grundlage wird sodann die Erkenntniskritik des Duns Skotus dargestellt, und zwar die Kritik der „schlichten" menschlichen Erkenntniskraft, des urteilenden und schließenden Erkennens (3. Teil). Die skotische Kritik bewährt sich in der Ermöglichung einer kritisch gesicherten Metaphysik, d. h. der Erkenntnis einer jenseitigen Körperwelt (Kosmologie), einer hinter dem Bewußtsein stehenden Seele (Psychologie) und einer unendlich vollkommenen Erstursache (Theodizee) (4. Teil). Im letzten Teil wird die Lehre des Skotus der Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles gegenübergestellt. Diese knappe Inhaltsangabe läßt freilich die Fülle der behandelten Fragen und die mit jugendlichem Elan versuchten Fortschritte auf dem Gebiete der Erkenntnislehre kaum erahnen. Darum sollen einige wichtige Punkte herausgehoben und dazu Stellung genommen werden. Die Bedeutung des Werkes M.s liegt in der Aufhellung der skotischen Erkenntnislehre (1), sodann in der teilweise recht selbständigen Weiterführung der heutigen erkenntnistheoretischen Fragen (2).

1. M. hat die vielfach verstreuten Lehren des Skotus mit Spürsinn und Fleiß gesammelt und systematisch geordnet. Dadurch und durch eine dem heutigen Sprachgebrauch entsprechende, aber doch sachlich getreue Übersetzung erschließen sich die feinen Gedanken des subtilen Meisters erst der Jetztzeit. Dabei gelingt es M., bisher kaum beachtete Anschauungen als systemtragende Gedanken des Skotus gewissermaßen neu zu entdecken und ins rechte Licht zu rücken. Dies gilt insbesondere von der Teilursachenlehre. Skotus löst damit z. B. das nie zur Ruhe kommende Problem, wie das Sinnenbild zur geistigen Erkenntnis beitragen könne: der Verstand und das Sinnenbild sind die Teilursachen der geistigen Erkenntnis; das Sinnenbild kann eine solche Ursache sein, weil die Wirkung wesentlich höher stehen kann als eine der Teilursachen (13). Dieselbe Lehre beleuchtet den sowohl subjektiven wie objektiven Charakter unserer Erkenntnis. Daraus ergibt sich das von M. so genannte Transzendenzgesetz: die Erkenntnis und das Erkannte sind notwendig real verschieden, ein Gesetz, das wiederum mehrfache Anwendung findet (31 ff). Die unmittelbare Folge dieses konsequent durchgeführten Gesetzes ist die Leugnung des sogenannten direkten Bewußtseins, wonach das Erkennen auch sich selbst erkennt.

Allerdings leugnen Skotus und M. nicht, daß eine Erkenntnis des Erkennens auch vorliegen könne, aber das sei immer nur der Fall auf Grund einer Reflexion. Damit wird freilich die Reflexion als besonderes Zeichen des Geistes mit Recht hervorgehoben. Allein ob das Bewußtseinsphänomen so einfach liegt, scheint mir mehr als zweifelhaft. Im direkten Erkennen würde sich danach das Bewußtsein beschränken auf die Gewußtheit des Gegenstandes, der Akt selbst und auch der mit dem Akt sachlich identische Erkenntnisinhalt bliebe völlig im Dunkeln. Erst bei der Reflexion ist der Gegenstand, der Erkenntnisinhalt und die Erkenntnis selbst gegeben. Es soll zugegeben werden, daß eine solche Annahme keinen metaphysischen Widerspruch besagt; ich kann ja vielleicht im reflexen Akt mehr sehen als im direkten. All das ist ja da, wenn auch nicht bewußt da. Daß etwas zuerst

unbewußt da ist, später bewußt, darin liegt keine besondere Schwierigkeit. Trotzdem scheint diese Erklärung dem wirklichen Bewußtseinsphänomen nicht zu genügen. Ich erkenne (E_2) im reflexen Akt mein Erkennen (E_1) im direkten Akt. Nach der Supposition erkennt sich das Erkennen (E_2) im reflexen Akt nicht selbst; sonst hätten wir ja direktes Bewußtsein vom reflexen Akt. Wenn also das Erkennen (E_2) des Erkennens (E_1) sich selbst nicht erkennt, dann hat, so scheint es, dieses Erkennen für das Subjekt keine Bedeutung, da es ja nicht erkennt, daß es erkennt. Dazu kommt, daß es Bewußtseinsvorgänge gibt, die sicherlich durch sich selbst wahrgenommen werden und nicht durch eine von ihnen verschiedene Bewußtheit (vgl. J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Münster 1920, I, 114). Gemeint sind vor allem Schmerzempfindungen u. dgl. m. Gewiß besteht zwischen den eigentlichen Denkakten und den Schmerzempfindungen der Unterschied, daß die ersteren klar objektbezogen sind und die letzteren nicht. Aber immerhin gehören beide dem Gebiete der Erkenntnis an, und es ist nicht einzusehen, warum gerade die höheren Akte hinsichtlich der Bewußtheit wesentlich tiefer stehen sollten als die niedrigeren. Endlich scheint mir eine solche Auffassung ein Herzstück des Bewußtseins außer acht zu lassen, nämlich das vom Bewußtsein mitbetroffene Ich. Diese Bewußtseinsseite wird bei Skotus wie bei M. so ziemlich mit Stillschweigen übergangen. Es ist begreiflich; wenn im direkten Erkennen nur der Gegenstand bewußt oder besser gewußt wird, dann weder das Erkennen noch das Ich; dasselbe gilt dann wieder vom reflexen Akt. So wird es verständlich, wenn Skotus die Verursachung auch der inneren Akte erst mittelbar erschließen muß (19) und wenn M. bei seiner sonst so sorgfältigen Behandlung der Kantischen „Kritik der Reinen Vernunft" die so wichtige transzendentale Apperzeption mit keinem Worte erwähnt. Nun aber sehen wir im Bewußtsein offenbar gegeben: i ch denke, ich erkenne, ich nehme wahr, und zwar m. E. so, daß diese Akte sich als mein T u n enthüllen, daß also das denkende Subjekt sich auch gleichzeitig als Ursache zeigt. Wie wäre auch sonst der Ursachenbegriff allen Menschen so geläufig!

M. stellt endlich mit großer Klarheit die Eigenleistung des Skotus heraus, die als solche im Gegensatz zu Aristoteles, dem Aristotelismus des 13. Jahrhunderts besonders wirksam sich abhebt. Skotus lehrt bereits die Erkennbarkeit alles Seins, auch des sinnlich Materiellen (38. 107) gegenüber der aristotelischen Haltung von der Unerkennbarkeit der Materie; damit aber fällt der wichtigste Pfeiler für die *intellectus-agens*-Lehre aristotelisch-thomistischer Prägung (46). Damit fällt aber auch die thomistische Auffassung vom *intelligibile in sensibili*, damit aber auch die eigentümliche Abstraktion als Grundlage aller Erkenntnis. An ihre Stelle tritt die Intuition (78); was die Sinne haben, hat erst recht der Verstand. An der begriffsvorgängigen *species*, gewöhnlich *species impressa* genannt, hält Skotus zwar noch fest, aber er bahnt den Weg, sie mit der Gedächtnisspecies zu vertauschen. Daß Skotus die Materie als Individuationsprinzip ablehnt, ist schon bekannt. Wie man sieht, hat Skotus gerade jene aristotelisch-thomistischen Eigenlehren aufgegeben, die ich (Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck 1939) auch bei Thomas als nicht genugsam überwundenen Platonismus bezeichnet habe. Außerdem hat Skotus, wie gezeigt wird, weitgehend die heutige Erkenntnislehre schon vorweggenommen, so wenn er z. B. bei der inneren Erfahrung ansetzen und die Außenwelt erst mittelbar erkennen läßt.

2. M. hat nicht bloß über die skotische Erkenntnislehre Licht verbreitet, er hat auch einen beachtenswerten Beitrag geleistet zur Lösung noch immer umstrittener weiterer Fragen. Dazu gehört vor allem die U n i v e r s a l i e n f r a g e. Wir gruppieren unsere Würdigung um die Frage nach dem Werden der Allgemeinerkenntnisse und um die vom objektiven Wert derselben. D i e G e w i n n u n g d e r A l l g e m e i n e r k e n n t n i s s e. Jeder Philosophiehistoriker weiß, wie von jeher, von Plato bis Kant einschließlich, um dieses Problem gerungen wurde. Die einzelnen Lösungsversuche können hier als bekannt vorausgesetzt werden. Am längsten hat sich als Zugang zur Allgemeinerkenntnis irgendeine Art von

Abstraktion gehalten, die freilich immer feiner gedacht wurde. So ist die Abstraktion der Form von der Materie (Aristoteles, Thomas) von vielen längst als dem Ziel der Universalienbildung nicht genügend aufgegeben worden und sie hat Platz gemacht einer Abstraktion des Soseins vom Dasein.

Hier setzt M. ein. Eine im gewöhnlichen Sinn angenommene Abstraktion der Soseinsbestimmungen vom Dasein ist unmöglich und auch unnötig zur Gewinnung von Allgemeinerkenntnissen. Die Voraussetzung zu einer solchen Abstraktion wäre das Dasein als innere Konstituente des existierenden Dinges, wovon eben die Wesenheit losgetrennt würde (196). Diese Voraussetzung trifft nicht zu, mit der Existenz wollen „wir nur zu unserem Denkinhalt eine Zuordnung behaupten" (ebd.); ebenso: „mit der Behauptung der Existenz meinen wir also nicht einen inneren Bestandteil des Dinges, wir behaupten nur eine Relate zu unserem Erkenntnisinhalt" (191). Es ist klar, daß man so nicht mehr im hergebrachten Sinn von Existenzabstraktion sprechen kann: „von Daseinsabstraktion zu reden, kann also eher verwirren als klären" (196). Keinem Einsichtigen wird entgehen, daß hier eine Neuerung vorliegt. Durch die Jahrhunderte geht der Streit, ob eine reale oder eine bloß begriffliche Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein in den geschöpflichen Dingen anzunehmen sei. Bekanntlich lehrt der Thomismus eine reale Unterscheidung, die Existenz wird dabei nicht bloß als ebenbürtiger Teil im geschöpflichen Sein gedacht, sondern ihr geradezu Überlegenheit zuerkannt, die Existenz ist eigentlich das *esse* schlechthin. Skotus und Suarez haben die beiden Elemente enger zusammengerückt, aber doch immer noch einen formellen (Skotus) oder begrifflichen (Suarez) Unterschied gelehrt, was immer noch eine eigene Seinsschicht im Existierenden neben dem Wesen voraussetzt. M. hat ganz Ernst gemacht mit der Auffassung Kants, 100 mögliche und 100 wirkliche Taler unterscheiden sich nur dadurch, daß die wirklichen Taler eben denkunabhängig gegeben sind, die möglichen dagegen nicht. Es soll hier nicht das letzte Wort über diese neue Auffassung gesprochen werden, dazu wäre ein weiteres Ausholen nötig, aber sie mußte wegen der Universalienfrage wenigstens berührt werden.

Man darf allerdings nicht meinen, mit der Ausschaltung der eigenen Existenzschicht sei die Wirklichkeit in einen platonischen Kosmos von Universalideen verwandelt. Eine solche Folgerung liegt M. völlig fern. Alles, was existiert, ist einmalig, unwiederholbar, numerisch eines und dieses. Die gegenteilige Annahme wäre ein direkter Verstoß gegen das Kontradiktionsprinzip. Und diese numerische Einheit muß sich im existierenden Ding auch auf alle Soseinsbestimmungen beziehen. Das gilt auch in der Auffassung, wonach neben dem Sosein eine eigene Daseinsschicht vorhanden ist. Von hier aus wird auch ersichtlich, daß auch eine Abstraktion von dieser Existenzschicht allein noch nicht an sich zur Universalidee führt, da ja das Ergebnis dieses Absehens das Erfassen der diesbestimmten Wesenheit wäre. Hier setzt M. mit seinem neuen Versuche ein. Zwei Momente sollen ihn zum Ziele führen, nämlich die Art unserer Erkenntnis von der Diesheit und die Indifferenz unserer Erkenntnisse den Gegenständen gegenüber. Es kommt offenbar darauf an, in der Erkenntnis die Diesheit, die numerische Individualität des Gegenstandes auszuschalten. Wenn das gelingt, habe ich einen Denkinhalt, der wiederholbar ist. M. knüpft an die Lehre des Skotus an, wonach die Diesheit nicht oder nur unvollkommen und mittelbar erkannt werden könne (137). Von dieser Ansicht aus kann M. die Skotus vorgeworfene Dissonanz mit Leichtigkeit lösen, daß nämlich Skotus einerseits der Intuition den ersten Platz im Erkennen einräume, aber andererseits doch behaupte, das Ersterkannte sei die *species specialissima*, also trotz weitgehender Bestimmtheit doch ein Universale. M. entnimmt dieser skotischen Lehre wenigstens das eine, daß unsere Diesheitserkenntnis keine unmittelbare sei, sondern notwendig erst durch Reflexion erfolge (135 u. oft). Wenn dem so ist, dann folgt, unsere direkten Erkenntnisse erfassen nicht die Diesheitsbestimmung, mithin sind sie alle universell in dem Sinne, daß diese Erkenntnisinhalte prinzipiell wiederholbar sind und in artgleichen Dingen Entsprechungen haben können. Diese Möglichkeit muß nicht notwendig gewußt sein; dazu gehört weitere Reflexion. Es ist das *universale directum*, nicht *reflexum* wie die Scholastik sich richtig ausdrückt.

Aber noch ist die Frage nicht völlig geklärt; man sieht nicht ohne weiteres ein, warum und ob wirklich die Diesheit nicht unmittelbar erkannt sein soll. Diese Frage ist bei Skotus um so berechtigter, als er die Diesheit als ein positives, inneres, eigenes Merkmal neben die *natura communis* hinstellt. Skotus beweist die Unerkennbarkeit an einem eigens dazu gewählten Beispiel. Wenn wir zwei ganz gleich geformte Quanta haben mit derselben Farbe weiß, so könnten wir sie nicht auseinanderhalten (165), d. h. wenn wir das Stück A vor uns sehen und gleichzeitig das Stück B daneben, so würden wir allerdings wegen der verschiedenen Lage zwei Stücke sehen. Würden aber die zwei Stücke ungesehen vertauscht, dann könnte man unmöglich mehr angeben, welches das Stück A und welches das Stück B sei, ein untrügliches Zeichen, daß wir die Diesheit nicht unmittelbar erkennen. M. geht einen Schritt weiter und leugnet, daß die Diesheit ein eigenes Merkmal neben der *natura communis* sei (166). Das Stück A ist durch das, was es ist, auch notwendig das Diesbestimmte. Die Diesheit muß nicht als eigenes Merkmal hinzutreten. Nach dem Kontradiktionsprinzip ist eben jedes Ding ein einmalig dieses. Wodurch A ein solches ist, ist es auch dieses und kein anderes. Aber hier lauert eine neue Gefahr, die alle bisherigen Anstrengungen zur Gewinnung von Allgemeinbegriffen zu vernichten droht. Wenn das Existierende dadurch, daß es ein solches ist, auch ein Dieses sein muß, warum gilt dann nicht auch das gleiche für die Erkenntnis? Warum habe ich, wenn ich etwas als solches erkenne, es nicht auch gleichzeitig als dieses erkannt? Hier bringt M. einen Gedanken, der m. W. erstmalig in der Geschichte der Philosophie ausgesprochen wurde, M. nennt es die Indifferenz der Erkenntnis dem Gegenstand gegenüber. Nach dem Transzendenzgesetz ist ja die Erkenntnis und das Erkannte real verschieden; darum haben beide eine je verschieden numerische Individualität oder Diesheit. Darum ist die numerische Einheit der Erkenntnis prinzipiell indifferent zu diesem oder jenem Gegenstand. Die Erkenntnis kann somit diese oder jene Entsprechung haben, wenn nur die Objekte seinsmäßig qualitativ gleich oder annähernd gleich sind. Auf diesen beiden Pfeilern ruht die neue Erklärung vom Werden der Allgemeinbegriffe, auf der Mittelbarkeit der Diesheitserkenntnis, die kein eigenes Merkmal neben der *species specialissima* ist, und auf der Indifferenz unserer Erkenntnisse den Gegenständen gegenüber.

Aber sind wir nach dieser Anschauung nicht derart mit Universalien gesegnet, daß der Zugang zu diesbestimmtem Einzelnen versperrt erscheint? In der Tat spricht M. zunächst davon, daß jeder menschlichen Erkenntnis grundsätzlich die genannte Indifferenz eigne, in diesem oder jenem Gegenstand eine Entsprechung zu haben, und daß in diesem Sinn jede menschliche Erkenntnis allgemein sein müsse. Trotzdem hält M. durchaus an der Erkennbarkeit auch des Diesbestimmten fest. Freilich darf man nicht erwarten, daß er auf ein eigenes inneres Merkmal der Diesheit ausgehe und so sich selbst widerspreche. Ein Diesbestimmtes erkennen heißt ein existierendes Sosein als solches erkennen, weil faktisch das Existierende es ist, das notwendig numerisch eines und dieses ist. Aber M. macht auch hier noch eine Unterscheidung: es genügt nicht zur Erfassung einer bestimmten Diesheit, bloß zu wissen, daß sie existiert. Denn es gibt eben z. B. viele existierende Bäume, Menschen usw., wobei durch die Hinzunahme der Existenz noch keineswegs ausgemacht ist, welche gemeint sei; „denn auch das Denken eines Existierenden ist wiederum als Erkenntnis indifferent" (198). Wie können wir also diese Indifferenz aufheben und zum Diesbestimmten vorstoßen? Antwort: „Wir können sie (die Indifferenz) nur durch eine reflexe Bezugnahme auf eine gegenwärtige oder vergangene Anschauung überwinden" (ebd.). Wir dürfen hinzufügen, wohl im Sinn M.s, daß diese vergangene Anschauung nicht notwendig unsere Anschauung sein muß, sondern auch die Intuition irgendeines verläßlichen Zeugen sein kann, der uns etwa eine auf eine bestimmte historische Person hingeordnete Erkenntnis vermittelt. Sonst wäre es ja um die Erkenntnis historischer Ereignisse geschehen, die ja immer diesbestimmt sind.

So stehen wir vor einer durchaus originellen Lösung der Frage nach dem Ursprung unserer Allgemeinbegriffe. Es ist freilich nicht leicht, in einer so subtilen Frage das letzte Wort zu sprechen und alle Konsequenzen zu überschauen.

Der objektive Wert der Universalbegriffe. Es besteht zwar im vorhinein kein besonderer Grund, warum die eben entwickelte Lehre vom Werden der Universalbegriffe den Aufweis des objektiven Wertes derselben sonderlich erschweren sollte. Das Teilursachengesetz, auf die Erkenntnis angewandt, besagt, daß die Erkenntnis unter dem bestimmenden Einfluß sowohl des Erkenntnisvermögens als des Erkenntnisgegenstandes wird und daß darum die Erkenntnis objektive Züge an sich tragen muß. Allein schon das oftmalige Heranziehen der Lehre W. Occhams könnte Verdacht erregen, es sei die Gefahr des Nominalismus wenigstens nicht vollständig beseitigt. Sehen wir genauer zu.

Zunächst hängt mit der Frage nach dem objektiven Wert die andere von der begriffsvorgängigen *species*, meist *species impressa* genannt, zusammen. Skotus hatte an dieser *species*, um die Objektivität zu retten, festgehalten. M. ringt sich selbständig zur Preisgabe dieser vorgängigen *species* im gewöhnlichen Sinne durch und, wie mir scheint, mit Recht und ohne aus diesem Grunde die Realgeltung der Universalbegriffe zu gefährden. Aber was ist denn das Gegenständliche, unter dessen Einfluß die Allgemeinerkenntnis zustande kommt? Verstehe ich richtig, so müssen wir nach M. unterscheiden zwischen dem unmittelbar und dem mittelbar Gegenständlichen. Das unmittelbar Gegenständliche sind die vielen inneren Erlebnisse, wie Schmerz, Freude, Erkennen, sodann die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte; besonders werden die sinnlichen und geistigen Gedächtnisspecies mit Recht betont. Das mittelbar Zugeordnete sind nach M. die Individuen einer Art in ihrer Allheit (89 f). Freilich erinnert dieser Ausdruck unwillkürlich an die Occhamsche Formel: *Universale supponit pro omnibus individuis*. Sehen wir zu, ob auch eine innere Verwandtschaft gegeben ist. M. betont, der Allgemeinbegriff, z. B. „Mensch", meine alle Menschen (89). Man solle daher besser sagen Allbegriff als Allgemeinbegriff (ebd.). Nun soll gewiß zugegeben werden, daß in allgemeinen Urteilen der Unterschied nicht so aufleuchtet. Ob ich sage: Das Gewordene ist verursacht, oder: alles Gewordene ist verursacht, kommt im wesentlichen auf das gleiche hinaus. Trotzdem scheint mir hier die Sache anders zu liegen. Der eigentliche Allgemeinbegriff ist „Mensch", ein Inhalt, in dem alle Individuen sich gleichen, übereinkommen. Der Begriff „alle Menschen" setzt den Allgemeinbegriff voraus. Darum unterscheidet z. B. Pfänder (Logik) bewußt zwischen dem Universalbegriff (z. B. Mensch) und dem generellen Begriff (alle Menschen).

Entscheidend jedoch in unserer Frage wird es sein, wie der allgemeine Begriff inhaltlich sich verhält zu den Wirklichkeiten. Gerade das ist das Merkmal des Nominalismus, daß er dieses Verhältnis schwach und immer schwächer auffaßte, sodaß wenigstens Schüler von Occham im Begriffsinhalt ein rein willkürliches Zeichen für die Sache sahen, wie die Wörter tatsächlich größtenteils solche Zeichen sind. Demgegenüber verlangt und beweist M., daß eine „konstante und gesetzmäßige Zuordnung besteht, weiteres ist dazu nicht erfordert" (67). Damit ist scheinbar alles gerettet. Ja, M. kann auch zeigen, daß ein Begriff nur dann universelle Bedeutung habe, d. h. für viele Dinge stehen könne, wenn diese Dinge in einem realen Verwandtschaftsverhältnis zueinander stehen (139). Allein hier scheint mir ein recht bedauerliches Versehen unterlaufen zu sein. Gewiß, der Ausdruck „gesetzmäßige, konstante, eindeutige Zuordnung" liegt weit hinaus über das abgeschwächte Verhältnis von Allgemeinbegriff und Gegenstand, wie der Nominalismus es auffaßt. Aber wäre es nicht schon rein metaphysisch gesehen denkbar, daß eine solche Zuordnung bestände, ohne daß der Inhalt der Erkenntnis mit dem Gegenstand in Merkmalen übereinstimmt? Dazu kommt, daß M. bei vielen Gelegenheiten hervorhebt, es komme gar nicht auf eine Ähnlichkeit zwischen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenstand an: „Der Ähnlichkeitsgrad und die Art der Beziehung zwischen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenstand ist ganz bedeutungslos für die Gültigkeit unserer Erkenntnis; dazu ist nur erfordert, daß überhaupt eine konstante und gesetzmäßige Entsprechung zwischen beiden vorliegt" (68). Aber hier ist doch zu fragen: was nützt mir eine gesetzmäßige Zuordnung, wenn meine Erkenntnis vielleicht nichts mehr ist als ein Zeichensystem nach Art von Chiffren, die mit der Sache keine Verwandtschaft (Ähnlichkeit) haben? Dieses System wird mir allenfalls genügen, um mich in der Welt zu orientieren, aber

nicht, um die Welt selbst zu erkennen. Mag sein, daß diese Auffassung nicht überall verhängnisvoll sich auswirkt, weil es sich oft von selbst versteht, daß mehr da ist als eine solche Zuordnung, so etwa bei der intuitiven Erkenntnis. Aber gerade bei der Allgemeinerkenntnis kommt, so scheint mir, die Schwäche dieses Standpunktes unverhüllt zum Vorschein. M. will die traditionelle Definition des Universale: *unum praedicabile de pluribus univoce et divisim* umgeändert wissen in die neue Definition: „allgemein ist jene Erkenntnis, der nicht nur eine Wirklichkeit, sondern mehrere Wirklichkeiten entsprechen können" (133). Wohl bedeutet diese Definition eine Vereinfachung gegenüber der hergebrachten, aber m. E. gibt sie Wesentliches preis; gemeint ist dabei das Merkmal der Aussagbarkeit von vielen. Dieses Merkmal scheint in der neuen Definition nicht mehr auf. Warum nicht? Offenbar deshalb, weil die gesetzmäßige Zuordnung bestehen kann, ohne daß der Begriffsinhalt Merkmale der Wirklichkeit enthält. Dann ist der Begriffsinhalt freilich auch nicht mehr aussagbar von den vielen.

Dieser Mangel ist in dem sonst so vorzüglichen Werke um so mehr zu bedauern, als M. selbst das Fundament gelegt hatte, die wahre Objektivität der Begriffe zu begründen, nämlich aus dem Zusammenwirken von Subjekt und Objekt zum Werden der Erkenntnis. Bei der Außenweltserkenntnis wird allerdings auf dieses Fundament hingewiesen (305), aber nicht mehr recht wirksam, da sich die Anschauung von der bloß gesetzmäßigen Zuordnung schon zu stark eingenistet hat. Der Hauptgrund für diese Abschwächung der Beziehung zwischen Denkinhalt und Gegenstand dürfte bei M. darin gelegen sein, daß er nur so der *natura communis* des Skotus ausweichen zu können glaubt. Allein diese Schwierigkeit ist in der suaresianischen Auffassung, wie sie namentlich L. Fuetscher weiterentwickelt hat, im wesentlichen überwunden. Wenn ich sage: Sokrates ist ein Mensch, so denke ich freilich mit „Mensch" keinen aktuellen oder formellen „Teil" von Sokrates, sondern den ganzen Sokrates, aber nicht *totaliter*, sondern bloß *totum*. Das Ganze wird so unbestimmt gedacht, daß in dieser gedachten Bestimmung auch Plato übereinkommt. Von beiden ist diese Bestimmung auszusagen, wenn auch das Menschsein in beiden numerisch verschieden ist. Freilich bleibt auch in dieser Lehre eine geheimnisvolle Seite übrig. M. suchte den Schleier des Geheimnisses völlig zu lüften, aus bester Absicht, aber, wie mir scheint, unter Preisgabe der wirklichen Objektivität der Allgemeinerkenntnis.

Wesentlich kürzer können wir uns hinsichtlich der Urteilslehre fassen, die ebenfalls einen breiten Raum im Werke M.s einnimmt. Die Behandlung der Urteile, namentlich der Allgemeinurteile, ist durchsichtig und klar, sie enthält auch manches Neue. Neu ist die Einteilung der synthetischen Urteile in Begriffsinhaltsurteile, in Urteilsverhaltsurteile und überlegungsevidente Urteile, wozu in erster Linie das Kausalprinzip gehört. Freilich ist beim letzteren mehr der Name „überlegungsevidentes Urteil" neu, als die Sache (vgl. bereits L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1931; J. Santeler, Intuition und Wahrheitserkenntnis, Innsbruck 1934; J. Geyser in verschiedenen Werken). Auch die „Überlegung" beim Kausalprinzip erhebt sich nicht über die „Überlegungen" in den genannten Werken. Sehr gut, wenn auch ebenfalls nicht ganz neu, ist die Betonung, daß es nicht bloß eine logisch-formalbegriffliche Unmöglichkeit gibt, sondern auch andere Unmöglichkeiten: „in der logischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit erschöpft sich nicht die Unmöglichkeit und Notwendigkeit überhaupt" (258). M. zeigt das an einer Reihe von „indifferenten" Beispielen (259), die klar zeigen, daß wir unsere Sicherheit nicht bloß auf das Kontradiktionsprinzip stellen.

Damit ist freilich lange nicht alles zur Sprache gekommen, was häufig mit voller Übereinstimmung anzuerkennen, manchmal mit einem Fragezeichen zu belegen wäre. Jedenfalls ist hier ein junger Philosoph am Werk, der mit seiner Selbständigkeit und reinen Wahrheitsliebe, abgesehen von der großen Leistung dieses Werkes selbst, zu den schönsten Zukunftshoffnungen berechtigt. Josef Santeler.

Josip Turk, Prvotna Charta Caritatis (Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani) gr. 8° (56 S.) Laibach 1942, Kramaric.

Die vorliegende Arbeit des Laibacher Universitätsprofessors bringt die Erstausgabe der von ihm entdeckten ursprünglichen Fassung der Charta Caritatis (CC), der auf Abt Stephan Harding von Citeaux zurückgehenden Konstitution, welche die eigentliche Grundlage der Verfassung und Organisation des Cisterzienserordens bildet. Man wußte, daß Turk mit dieser Arbeit beschäftigt war, und wartete mit Spannung nicht bloß in den Kreisen der Cisterzienser alter und reformierter Observanz, sondern weit darüber hinaus auf das Erscheinen dieser Ausgabe. Die CC bildet ja einen Markstein in der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände, war von weitreichender Wirkung auf die Entwicklung der Exemption, schuf die einigende Kraft für den bald nach ihrem Entstehen mit so ungeahntem Erfolg bis in die fernsten Länder sich ausbreitenden Orden, löste aber auch im Verlaufe der Geschichte außerhalb und noch mehr innerhalb des Ordens stark abweichende Auffassungen und Richtungen aus hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Grundtendenz und der Handhabung mancher ihrer Bestimmungen. Erst im Lichte dieser Meinungsverschiedenheiten, die dem Orden so verhängnisvoll zu werden drohten und später auch wirklich wurden, tritt die ganze Wichtigkeit der nunmehr bekannt gewordenen Urform der CC für die Geschichte des Ordens so recht klar hervor. Denn es handelt sich bei der Urform der CC nicht um einige nicht sonderlich bedeutungsvolle Abweichungen mehr philologischer Natur, sondern das kurz gefaßte Ergebnis ist: Es gibt nicht eine, sondern zwei in manchen wesentlichen Punkten voneinander abweichende Formen der CC.

Die Auffassung der Regel des hl. Benedikt und die daraus sich ergebende Lebensform, wie sie von der ersten Mönchsgeneration des „Novum monasterium" von Citeaux unter der Leitung der Äbte Alberich und Stephan gewollt und geübt wurde, sollte verbindende Norm bleiben für alle neu entstehenden Klöster. Zur Wahrung dieser Einheit schuf Stephan vor allem zwei Einrichtungen, das Filiationsverhältnis mit dem Recht und der Pflicht der jährlichen Visitation des Vaterabtes in dem von seiner Abtei gegründeten Tochterkloster und die Zusammenfassung aller Äbte auf dem alljährlich in Citeaux unter dem Vorsitze des Abtes dieses Haupt- und Mutterklosters sich versammelnden Generalkapitel. Bald schon im Gange der Entwicklung trat daneben ein dritter Faktor in den Vordergrund, der immer mehr an Einfluß und Rechten zu gewinnen, immer nachdrücklicher sich auf gleiche Stufe mit dem Haupte des Ordens, dem Abte von Citeaux, zu heben suchte und so schließlich die Einheit des Ordens ernstlich gefährdete. Das war das „Kollegium" der vier Primaräbte, der ersten vier von Citeaux gegründeten Klöster La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimund. Ihnen oblag nach der CC, wie man sie bisher kannte, die jährliche Visitation von Citeaux, die Obsorge über dieses Kloster während einer Sedisvakanz, Leitung und Mitstimmrecht bei der Neuwahl, das Recht einzuschreiten, falls Unfähigkeit und Untauglichkeit des Abtes von Citeaux dies nötig machte. Diese auf der CC fußenden Rechte konnten zu gefährlichen Werkzeugen werden, wenn sich mit dem Einfluß infolge der überragenden äußeren Entwicklung namentlich von Clairvaux und Morimund — diese beiden hatten weitaus die größte Filiation und Morimund bildete das Hauptausfallstor für die Ausbreitung über Deutschland und den weiteren Osten — der Machtwille einzelner Träger der äbtlichen Würde verband, die nicht mehr so ganz vom Geiste der Gründungszeit erfüllt waren. Schon am Ende des 12. Jahrhunderts gab es ernste Meinungsverschiedenheiten anläßlich der Einrichtung der Definitoren. Die CC bestimmte, daß schwierige Fälle, über die man im Generalkapitel nicht einig werden konnte, dem Abte von Citeaux unter Beiziehung von Mitäbten, *„qui sanioris consilii et magis idonei apparuerint"*, zur Entscheidung zu überlassen seien. Die Primaräbte machten geltend, daß sie dazu in erster Linie berufen seien. Das teilweise Entgegenkommen des GK von 1197 befriedigte sie nicht, der Abt von Citeaux zeigte sich auch wenig nachgiebig und so

war die Einigkeit ernstlich bedroht. Erst ein Brief Innozenz' III. vom 22. November 1202 an Generalabt und Primaräbte stellte die Ruhe her. Aber immer wieder gab es Anlässe zu neuen Jurisdiktionsstreitigkeiten, bis die Krisis im Anschluß an die umstrittene Wahl Jakobs II. in Citeaux im Jahre 1262 einen Höhepunkt erreichte. Abt Philipp von Clairvaux, der Führer der Primaräbte, brachte die Angelegenheit vor die römische Kurie. Eine vom Papste eingesetzte Kommission prüfte die schwebenden Streitfragen und die sonstigen wegen vorhandener Mißstände vorgebrachten Klagen und Klemens IV. erließ dann am 9. Juli 1265 die berühmte Bulle „*Parvus fons*", die sogenannte Clementina. Sie befaßt sich mit den Visitationen, dem Generalkapitel, der Abtwahl und der Absetzung der Äbte. Die einschlägigen Bestimmungen der CC, die ja sicherlich einen gewissen Mangel an juridischer Präzision erkennen lassen und mehr die einfacheren, idealen Verhältnisse der Frühzeit im Auge hatten, erfahren eine authentische Interpretation, werden um manche durch die Entwicklung notwendig gewordenen Bestimmungen erweitert, in manchen Punkten wurde aber auch der Boden der CC verlassen. Weil man nun die bisherige Form der CC für die einzige und ursprüngliche hielt, so ist das Urteil der Ordenshistoriker über diesen Reformversuch recht geteilt. Ein so gründlicher Kenner wie P. Gregor Müller urteilt: „Das Werk des hl. Stephan, die berühmte Verfassungsurkunde des Ordens, erlitt Veränderungen, die den ganzen Bau erschütterten ... Der Friede war hergestellt, aber auf Kosten der CC." (Vom Cisterzienserorden, Bregenz 1927, 86). Und die Trappisten, die nach der Konstituierung ihres Ordens die CC zur alleinigen Grundlage ihrer Verfassung nehmen wollten, erbaten von Pius IX. Dispens von den abweichenden Bestimmungen der Clementina.

Das läßt schon erkennen, wie bedeutungsvoll die Frage nach dem Verhältnis der ursprünglichen CC zur Clementina ist. Im 17. und 18. Jahrhundert lebten die Debatten über die Interpretation des CC und die Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Citeaux und den Primarabteien aufs neue auf und nahmen an Schärfe zu. Ist die CC ein vom hl. Stephan erlassenes Gesetz oder bloß eine Übereinkunft, ein Vertrag zwischen den ersten Äbten? Hat der Abt von Citeaux einen wirklichen Vorrang über alle Klöster des Ordens oder ist er bloß Ehrenvorsitzender, *primus inter pares*, ohne eigentliche Jurisdiktion, höchstens so, daß er nur über die Klöster seiner eigenen Filiation Jurisdiktionsgewalt hat? Das waren die teilweise leidenschaftlich erörterten Fragen, deren verschiedene Beantwortung nur zu sehr Einfluß übte auf die Geschicke und Geschichte des Ordens in jener Zeit. Es ergibt sich aber auch aus diesem gedrängten Überblick, wie aufschlußreich die Entdeckung der Urform der CC für viele und wichtigste Probleme der Cisterziensergeschichte sein werde.

Die Entdeckung Turks kam übrigens nicht völlig unerwartet. A. Trilhe fand in zwei Pariser Hss. (4346 Nationalbibl. und 1207 S. Geneviève) einen Text, der eine kurze Gründungsgeschichte und einen Auszug aus der CC enthielt, herausgegeben von Tiburtius Hümpfner: Exordium Cistercii cum Summa Cartae caritatis (Vác 1932). Aus diesen Auszügen erkannte man, daß es eine ursprünglichere Form der CC gegeben haben müsse und daß wichtige Abweichungen zwischen dieser und dem Textus receptus bestehen. Die Untersuchungen von O. Ducourneau, Les origenes cisterciennes (Revue Mabillon 22 [1932] und 23 [1933]) werten schon diese neuen Erkenntnisse aus und gipfeln im Wunsche: „Combien donc il est à souhaiter qu'on retrouve le texte primitif."

Diesen ursprünglichen Text konnte Turk in zwei Hss. feststellen, auf denen seine Ausgabe beruht, Codex 31 der Universitätsbibliothek Laibach und Cod. Car. C. 175 der Zentralbibliothek Zürich. Die Laibacher Hs., in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, vor dem Jahre 1191, entstanden, ist überhaupt die älteste bisher bekannte CC-Hs., ihre Provenienz ist aber nicht festgestellt. Nicht als Entstehungsort, wohl aber als letzte Bibliotheksheimat gilt das Cist.-Kloster Landstraß in Krain, gegründet 1234 als Tochterkloster von Viktring in Kärnten. Die zweite Hs. wurde

1273 im Cist.-Kloster Wettingen in der Schweiz vom Mönche Johann von Straßburg, einem eifrigen Bücherschreiber, geschrieben. Hier haben wir wieder einmal ein Schulbeispiel für die methodisch wichtige Erkenntnis, daß manchmal junge und scheinbar weit abliegende Hss. erstklassige Textzeugen sein können. Ph. Guignard hatte die bisher beste Ausgabe der CC auf Grund des Codex 354 von Dijon, entstanden 1191—1194 in Citeaux oder vielleicht in Bellevaux, gemacht und geglaubt „d'avoir rencontré ici la Charte de charité dans sa forme toute primitive, c'est-à-dire sans aucune division du texte . . ." (Les monuments primitifs de la règle cistercienne, Dijon 1878, LXXI).

Eine Eigentümlichkeit der beiden von Turk benützten Hss. scheint mir die Möglichkeit zu bieten, über T. hinaus eine Stufe weiter hinauf in der Textgeschichte zu kommen, zur Feststellung, daß beide Hss. auf den gleichen Archetyp zurückgehen müssen. Im Kapitelverzeichnis, das in beiden Hss. auf den Prolog folgt, fehlt bei beiden das 5. Kapitel, das im Text steht und die Überschrift trägt: *Ut semel per annum mater visitet filiam.* In beiden zählt also das Verzeichnis 10, der Text 11 Kapitel. Dabei ist zu beachten, daß dieses 5. Kapitel der ursprünglichen wie der jüngeren CC angehört, so daß man nicht schließen darf, es spiegle sich hierin eine andere Stufe der Textentwicklung wider. Es ist ein aus dem Archetyp stammendes Versehen. Auch im übrigen zeigen die beiden Hss. starke Übereinstimmung im Text. Die Abweichungen der schlechteren Züricher Hs. betreffen fast nur Wortumstellungen, Wortausfall durch Schreiberversehen und ähnliche Flüchtigkeiten. Ich möchte vermuten, daß dieser Archetyp etwa im Elsaß oder in Lothringen oder sonst irgendwo in diesem Raum zu suchen sei. Viktring wurde 1142 von Weiler-Bettnach bei Metz aus gegründet; die 1124 gegründete Abtei Lützel, im Oberelsaß, Bistum Basel, gelegen, lag in der Stammlinie von Wettingen und alle gehörten sie zur Filiation von Morimund. Und daß der Mönch Johann, der Schreiber der Wettinger Hs., aus Straßburg kam, läßt ja auch die kulturellen Zusammenhänge in diesem Raum erkennen. Vielleicht vermöchte eine genaue paläographische Prüfung der Laibacher Hs. noch irgendwelche Aufschlüsse zu bringen.

In der slovenisch geschriebenen Einleitung behandelt T. alle Probleme, die der neugefundene Text aufwirft. Er gibt zunächst eine vergleichende Analyse der beiden Fassungen der CC nach Form und Inhalt, die zu folgenden Ergebnissen führt: Der Prolog kann nicht zum authentischen Text der ersten CC gehört haben, ebenso ist die Einteilung in Kapitel oder Statuten nicht ursprünglich. In der jüngeren Fassung ist durch Umstellung mancher Statuten eine logischere Ordnung hergestellt, einige Statuten der alten CC sind ausgeschieden, andere abgeändert, neue hinzugefügt. In sehr dankenswerter Weise hat T. an die Ausgabe der ursprünglichen CC einen kritisch revidierten Text der jüngeren CC angeschlossen mit Benützung der Laibacher Hs. Nr. 30, welche die CC zweimal enthält. Durch die Verwendung von Groß- und Sperrdruck sind die Abweichungen zwischen beiden Fassungen beim ersten Blick ersichtlich. Weitere Abschnitte behandeln die Frage der Autorschaft, der Entstehungszeit und des Zeitpunktes der Abänderung. Die Autorschaft Stephans tritt für die erste CC noch klarer hervor, in den Änderungen der späteren Redaktion macht sich dagegen der Einfluß anderer Äbte deutlich bemerkbar. Nur insofern könnte dafür noch die Autorität Stephans geltend gemacht werden, als diese auf Generalkapitelbeschlüsse zurückgehen, die noch unter Stephans Regierung gefaßt wurden. Als Entstehungsjahr der CC nimmt T. 1118 an. Da bedaure ich am meisten, der ausführlichen Argumentation T.s (S. 26—37) in der mir fremden Sprache nicht im einzelnen folgen zu können. Er setzt sich da eingehend mit der Beweisführung von Ducourneau auseinander, der mit beachtenswerten Gründen für eine frühere Entstehung, etwa 1114, eintrat. Und ich sehe nicht, daß der Text der Urfassung an sich die Frage entscheiden könnte. Freilich, 1114 ist ausgeschlossen, da die 1115 gegründete Abtei Clairvaux genannt ist.

Die Umarbeitung und Erweiterung der CC erfolgte in der Zeit zwischen 1134 bis 1152, wahrscheinlich nicht lange vor dem 1. August 1152, dem Datum der

Bulle, durch die Eugen III. die CC neuerdings bestätigte. Weitere Bestätigungen erfolgten durch Anastasius IV. am 9. Dezember 1153, Hadrian IV. am 18. Februar 1157, Alexander III. am 5. August 1165. In allen diesen Bullen sind umfangreiche Abschnitte aus der CC vielfach ganz wörtlich zitiert. Daraus ist ersichtlich, daß schon bei Eugen III. die umgearbeitete CC zitiert ist.

Bei diesem Punkt werden die weiteren Untersuchungen vor allem einsetzen müssen. Da die Exzerpte so zahlreich — in der Bulle Alexanders III. aus nicht weniger als 22 der 30 Kapitel der CC — und oft wörtlich sind, so gewinnen diese Zitate geradezu den Wert von Textzeugen der CC. Die durch den Kurialstil mit seinen rhythmischen Klauseln bedingten Änderungen lassen sich ja leicht als solche erkennen. In den Ausgaben dieser Bullen im Bullarium Romanum (bezw. Mansi und Migne) und im Nomasticon Cisterciense stimmt aber der Umfang der Exzerpte nicht überein. Es müßte also zunächst ein kritisch gesicherter Text dieser Bullen geschaffen und dann eine genaue vergleichende Analyse der Exzerpte und der CC gemacht werden. Ich glaube fast, das Ergebnis würde sein, daß der Übergang von der Urform der CC zum Textus receptus nicht auf einmal, sondern in mehreren Etappen erfolgte, deren Abschluß vielleicht gerade diese Bullen bezeichnen, um die man sich dann eben zur Autorisierung der geänderten Formen beworben hätte. Schon in der Bulle Eugens III. ist sicheres Sondergut der späteren CC zitiert, aber daneben ist immer bloß von drei Primaräbten, wie in der ursprünglichen CC, die Rede. Freilich fehlen eben diese Abschnitte im Bullarium. Auch die Reihenfolge der zitierten Kapitel zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Anordnung in der ersten CC. Turk führt mehrere Hss. von jeder Bulle an, es war ihm aber nicht möglich, Photokopien davon zu erhalten.

Da Turks Ausgabe der CC zunächst wohl nur wenigen zugänglich bleiben wird, so dürfte es angebracht sein, die Hauptunterschiede zwischen den beiden Fassungen herauszuheben.

1. Die Visitationen. — Hier fehlt in Kap. 7 bei der Bestimmung, daß der Vaterabt jährlich die Tochterklöster zu visitieren hat, in CC I der Zusatz von CC II *per se vel per aliquem de coabbatibus suis*. Wichtiger ist aber die Frage nach dem Visitationsrecht im Mutterkloster Citeaux. Darüber enthält die CC I keinerlei Anordnung, nur den Fall ausgenommen, daß es aus besonderen Gründen notwendig wird, den Abt abzusetzen. In der CC II hingegen lautet Kap. 8: *Domum autem cisterciensem simul per se ipsos visitent quatuor primi abbates ... die, quam inter se constituerint praeter annuum capitulum, nisi forte aliquem eorum gravis aegritudo detineat.*

. Der Weg, der vom Schweigen der CC I zu diesem Statut führt, ist noch gar nicht erforscht. Auch T. spricht davon, soviel ich sehe, nicht. In der Bulle Eugens III., die doch sonst die neu aufgenommenen Statuten alle berührt, ist dieses nicht erwähnt. Erst in der Bulle Alexanders III. ist es angeführt.

2. Das Generalkapitel. — Die darauf bezüglichen Anordnungen zeigen in den beiden Fassungen wichtige Abweichungen. CC I läßt die einfacheren Verhältnisse der Anfangszeit erkennen, CC II gibt die infolge der starken und weiten Ausbreitung des Ordens notwendig gewordenen Ergänzungen. Als Entschuldigungsgrund für das Nichterscheinen führt CC I außer Krankheit auch *novitiorum consecratio* an. Ist der Abt verhindert, so muß er seinen Prior schicken, der die Entschuldigungsgründe beim Kapitel vorzubringen und die gefaßten Beschlüsse Abt und Mitbrüdern zu berichten hat. Für unberechtigtes Nichterscheinen wird als Strafe bestimmt: ... *in leviori culpa, quamdiu magister capituli iudicaverit, satisfaciat*. In CC II sind die Ausdrücke schärfer: *Omni postposita occasione* haben die Äbte zu erscheinen, einzig Krankheit ausgenommen; *nec sine gravi animadversione pertranseat*, wenn einer unberechtigt ferne bleibt. Als Vertreter muß nicht der Prior bestimmt werden, es genügt einfach *idoneus nuntius*. Jetzt mußte aber auch der Fall berücksichtigt werden, daß weit entfernte Äbte nicht alljährlich kommen konnten. Dafür wird bestimmt: *Et illis item exceptis, qui in remotioribus*

partibus habitantes eo termino venerint, qui eis fuerit in capitulo constitutus. Auch die beiden Kapitel 15, *Si forte aliqua controversia* ... und 16, *Si vero pro diversitate sententiarum* ..., welche das Vorgehen bei nicht zu behebenden Meinungsverschiedenheiten zwischen Äbten regelten, fehlen vollständig in CC I. Aber auch von der juridisch wohl zu wenig präzisen Fassung der CC II: *teneatur, quod abbas cisterciensis et hi, qui sanioris consilii et magis idonei apparuerint, iudicabunt,* ist es noch ein an Schwierigkeiten reicher Weg bis zur genauen Festlegung des Definitorenrechtes in der Clementina. In den Instituta cap. gen. (Nr. XXX) heißt es, daß der Abt von Citeaux vier geeignete Äbte dafür bestimmen solle. In der Clementina werden 25 Definitoren festgesetzt. Der Abt von Citeaux ernennt vier, die Primaräbte je fünf, wovon der Generalabt je einen ausschließen kann. Man sieht, in welcher Richtung die Entwicklung gegangen war. Daneben muß nun jene Bestimmung der CC I gestellt werden, die mit ihrer bestimmten und nachdrücklichen Formulierung so klar aufleuchten läßt, welches die Stellung des Abtes von Citeaux und des Generalkapitels im Sinne des hl. Stephan sein sollte, und die richtunggebend hätte bleiben müssen für alle Zukunft: *Illud tamen volumus nobisque retinemus, ut omnes abbates cunctarum partium illa die, quam inter se constituerint, ad novum monasterium veniant ibique abbati eiusdem loci et capitulo in ministris corrigendis et in observantia sanctae regulae vel ordinis obediant per omnia.* Die CC ein bloßer Vertrag? Die Hypothese ist mit diesen Worten erledigt. Aber in der CC II ist dieser ganze Passus nicht mehr zu finden.

3. Die Abtwahl. — In der CC II war bestimmt, daß bei Sedisvakanz eines Klosters der Vaterabt die Verwaltung übernehme. Zur Wahl sollen auch einige Äbte der Tochterklöster eingeladen werden, die aktives Stimmrecht haben: ... *consilio et voluntate patris abbatis abbates et monachi domus illius abbatem eligant.* Das gleiche Vorgehen gilt für Citeaux, nur daß die vier Primaräbte die Rolle des Vaterabtes übernehmen. Mit der Zeit scheinen sich gegen diese Bestimmung bedeutende Schwierigkeiten erhoben zu haben, so daß es allgemein üblich wurde, die Wahl nur durch die eigenen Kapitularen vornehmen zu lassen. Das machte nun die Clementina zum Gesetz ... *id* (nämlich die Bestimmung der CC II) *in desuetudinem abiit et de communi consuetudine soli monachi vacantis monasterii vocem in electione abbatis habere noscuntur: huiusmodi consuetudinem volumus et praecipimus observari.* Die Verwaltung eines vakanten Klosters bleibt nach der Clementina vollständig in der Hand des Konventes, nur wenn sich Schwierigkeiten ergeben, sollen die Vater- bezw. Primaräbte mit Rat und Hilfe beistehen. Der Brauch, bei einer Abtwahl auch Äbte von Tochterklöstern zu rufen, soll jedoch beibehalten werden: *licet enim praedicti sic vocandi vocem in electione non habeant, eorum tamen praesentia posset esse multipliciter fructuosa.* Gegen diese Bestimmungen richtete sich vor allem die Kritik der Ordenshistoriker. Damit sei die Grundlage der CC verlassen und ein wichtiges Stück cisterziensischer Verfassung preisgegeben worden. Ist dieses Urteil an sich schon zu einseitig und übertrieben, so verliert es noch mehr an Berechtigung, wenn wir die eben gezeichnete Entwicklung im Lichte der ursprünglichen CC werten.

Über die Abtwahl in Citeaux bestimmt sie: *Fratres novi monasterii, defuncto patre suo tres ... aut plures, si voluerint, nuncios ad abbates transmittant et quotquot infra quindecim dies advocare potuerint, congregent et eorum consensu, quem deus previderit, sibi pastorem constituant* (c. XI). Ganz analog lautet die Bestimmung für die anderen Klöster: *Fratres illius loci convocent illius ecclesie abbatem, que eos genuit, et in eius presentia eiusque consilio de suis vel de novi monasterii fratribus vel de aliis nostris ecclesiis eligant sibi abbatem.* Hier bedeutet also die Clementina geradezu einen Schritt zurück zur ursprünglichen Regelung. Über die Verwaltung zur Zeit der Sedisvakanz sagt die CC I bei den andern Klöstern nichts, sie setzt also offenbar den bis dahin üblichen Zustand voraus, nämlich Weiterführung der Verwaltung durch den Konvent. Für Citeaux hingegen wird eine andere Bestimmung getroffen. Die Verwaltung hat der Abt von La Ferté, dem ältesten Tochterkloster, zu führen: *Interim domnus abbas de Firmitate ... locum defuncti abbatis per omnia teneat, usquequo alius abbas electus et locum et curam eiusdem loci ... suscipiat* (c. XI). Daß Stephan für das Mutterkloster eine eigene Anordnung traf, hat eben darin seinen Grund, daß dessen Abt im

Sinne des hl. Stephan auch *pater totius ordinis* ist, also Rechte und Obliegenheiten hat, die im Falle seines Todes nicht einfach auf den Konvent übergehen können. Es ist sicher sehr zu unterstreichen, daß Stephan, obwohl er für andere Angelegenheiten gemeinsames Vorgehen der drei Primaräbte (so immer in der CC I! Morimund gehört noch nicht dazu) festsetzt, für die Geschäftsführung während der Sedisvakanz nur einen Vertreter bestimmt. Es bedeutete sicher auch ein Verkennen der Absichten Stephans, wenn man seine Anordnungen für die Abtwahl in Citeaux (Berufung einer größeren Anzahl von Äbten) auch auf die Wahl der anderen Äbte übertrug.

4. Die Absetzung der Äbte und die Exemption. — Daß sich die Stellung der Äbtei Citeaux hinsichtlich der Unterordnung unter die Jurisdiktionsgewalt des Diözesanbischofs in nichts von der irgendeines anderen Benediktinerklosters jener Zeit unterschied, ist für die erste Zeit ganz klar. Als Abt Robert wieder nach Molesme zurückkehrte, erhielt er den Auftrag vom päpstlichen Legaten, *ut ... Cabilonem veniens in manu ... Cabilonensis Episcopi, cui secundum consuetudinem ceterorum abbatum professionem fecit, virgam et curam abbatiae reddat atque monachos novi monasterii ... ab ipsa professione et obedientia liberos et absolutos dimittat* (Exordium parvum c. VII). Auch im Privilegium Paschals II. steht die Klausel: *salva Cabilonensis Ecclesiae canonica reverentia* (Ex. parv. c. XIV). Eine formelle Exemption sehen nun zwar die Rechtshistoriker auch in der CC II nicht ausgesprochen, aber das Streben nach einer gewissen Eigenständigkeit und nach Ausschaltung ungebührlicher Einmischung von seiten des Diözesanbischofs in innerklösterliche Angelegenheiten ist doch deutlich erkennbar. Die Vorschriften, die das Vorgehen bei der Absetzung von Äbten regeln, erwähnen nirgends den Bischof.

Wird es notwendig, gegen einen Abt einzuschreiten, weil er es an Treue gegen die Regel oder den Orden oder an der Sorge für die Disziplin in seinem Hause fehlen läßt, so hat der Vaterabt persönlich oder durch seinen Prior oder sonst auf eine geeignete Weise ihn bis zu viermalen zu mahnen. Bessert er sich nicht und will er nicht freiwillig abdanken, so soll der Vaterabt eine Anzahl von Äbten des Ordens versammeln *(congregato aliquanto numero abbatum nostrae congregationis)* und mit ihnen den Schuldigen absetzen. Wenn er oder seine Mönche hartnäckig sich widersetzen, sollen sie vom Vaterabt und den andern Äbten exkommuniziert werden und dieser soll dann gegen sie vorgehen *prout potuerit et cognoverit expedire*. Gegen Abt und Konvent von Citeaux haben im entsprechenden Falle die vier Primaräbte *sub ceterorum abbatum nomine* einzuschreiten, dürfen ihn aber nicht absetzen und nicht exkommunizieren. Dies ist dem Generalkapitel vorbehalten, *aut, si illud forte iam visum fuerit exspectari non posse, in conventu alio convocatis abbatibus, qui de Cistercio exierunt et aliquibus aliorum*. Die ganze Regelung vollzieht sich also innerhalb des Ordens.

Demgegenüber ergibt nun die CC I ein wesentlich anderes Bild. Allgemein wird bestimmt, daß die viermalige Mahnung vom Abte des Neuen Klosters (Citeaux) ausgeht. Ist diese erfolglos, dann hat der Vaterabt sich an den Bischof zu wenden: *Abbas maioris ecclesiae errorem eius episcopo, in cuius diocesi degit, et canonicis eius ecclesiae propalare curet. Quem ipsi vocantes causamque eius cum abbate predicto diligenter discutientes aut illum emendent aut illum incorrigibilem existentem a pastorali cura removeant. Si vero episcopus et clerici prevaricationem sanctae regulae in illo cenobio parvipendentes eundem abbatem aut corrigere aut deponere noluerint, tunc novi monasterii abbas et aliqui ... abbates, quos secum adduxerit, ... transgressorem ... removeant* (IX 24). Die Neuwahl vollzieht sich auch in diesem Fall durch die Mönche des Klosters, nur *in presentia et consilio abbatum*.

Wird es nötig, gegen den Abt von Citeaux einzuschreiten, so wird ein ganz analoges Verfahren festgelegt. In der Formulierung wird übrigens gerade hier in CC I die Abfassung durch Stephan selber deutlich sichtbar, wenn es heißt: *Si ... abbates nostrarum ecclesiarum viderint matrem suam ... in sancto proposito languescere et arctissima via sanctae regulae ... exorbitare* (IX 28) gegenüber der Fassung in CC II: *... abbates nostri ordinis matrem nostram cisterciensem ecclesiam ... ab observatione regulae ...*, aus der wir die Äbte sprechen

hören. In Citeaux haben also in diesem Falle die drei Primaräbte *sub ceterorum abbatum nominibus* einzuschreiten, haben aber nicht das Recht, den Abt abzusetzen oder zu exkommunizieren, wie es auch die CC II bestimmt. Für das weitere Vorgehen ist nun aber nicht das Generalkapitel, sondern zunächst die bischöfliche Kurie von Chalons kompetent: ... *episcopo et canonicis Cabilonensis ecclesiae eius contumaciam notificare non differant.* Diese haben ganz gleich wie bei anderen Äbten vorzugehen, durch sie erfolgt nötigenfalls die Absetzung. Für die Neuwahl wird auch in diesem Falle bestimmt: *Fratres eiusdem loci tres aut quantos voluerint nuncios ad abbatias a novo monasterio specialiter fundatas dirigant et quoscumque per quindecim dies potuerint abbates convocent eorumque consilio et auxilio ... abbatem sibi eligant* (IX 28). Die Verwaltung liegt indessen beim Abt von La Ferté. Wenn die bischöfliche Kurie nicht einschreitet, dann erst kommen alle von Citeaux unmittelbar gegründeten Klöster dort zusammen, setzen den Abt ab und es erfolgt die Neuwahl. Auch hier also ein starkes Zurücktreten der Primaräbte, sie erscheinen gewissermaßen nur als erste Instanz.

Diese Bestimmungen Stephans dürften wohl am meisten überraschen und die stärkste Korrektur an dem Bilde notwendig machen, wie man es bisher auf Grund der CC II hinsichtlich der Entwicklung der Organisation des Ordens und seiner Rechtsstellung sich vorzustellen gewohnt war. Vielleicht muß man auch manch bewundernden Lobspruch etwas einschränken, der dem hl. Stephan als dem großzügigen Organisator galt, der schon in der Frühzeit der Entwicklung die Organisation und bis ins einzelne die Formen schuf, die selbst der gewaltigen Ausdehnung des Ordens in den kommenden Jahrzehnten zu genügen vermochten. Alle Maßnahmen der CC I zeigen doch, daß deren Verfasser dabei Verhältnisse bescheideneren Ausmaßes im Auge hatte. Die Änderungen der CC II aber erweisen sich als der Niederschlag der Erfahrungen und der Entwicklungstendenzen der Jahrzehnte bis nach der Mitte des 12. Jahrhunderts. Wie ganz anders lesen wir jetzt das Kapitel 23 (bei Turk, sonst auch 22 oder 25): „Wenn irgend ein Abt wegen seiner Untauglichkeit oder aus Kleinmut von seinem Vaterabte ... die Befreiung von der äbtlichen Bürde verlangt, so muß sich dieser inacht nehmen, daß er nicht leicht und ohne einen vernünftigen und sehr zwingenden Grund ihm willfährt. Mag aber auch die Notwendigkeit noch so groß sein, soll er doch allein hierin nichts tun, sondern einige andere Äbte unseres Ordens zusammenrufen und mit deren Rat handeln, was sie miteinander als unerläßlich notwendig erkannt haben." Das ganze Kapitel gehört nur der CC II an. Es hatte offenbar zunächst den Fall im Auge, daß ein Abt aus einem durch Kleinmut verursachten subjektiven Gefühl der Untauglichkeit diese Bitte stellte. Dafür bieten die Briefe Bernhards manches Beispiel (Ep. 72—74, 141). Eines aber zeigt die CC I deutlich: die Autorität des Abtes von Citeaux tritt viel mehr in den Vordergrund, während dagegen die Bedeutung der Primaräbte ganz zurücktritt. Was dem ehrwürdigen Schöpfer der Ordensorganisation vor allem am Herzen lag, war die Erhaltung und Sicherung dessen, was die Gründer von Citeaux in heiligem Bemühen mit zielbewußter Ausdauer und unentwegtem Gottvertrauen geschaffen hatten, genaueste Regeltreue und unbedingte Einheitlichkeit der Disziplin und als Garanten dafür die Autorität des Abtes von Citeaux und des Generalkapitels der Äbte in Unterordnung unter ihn. Das mußte das heilige Erbe bleiben und man kann im Lichte dieser in der CC I so klar ausgesprochenen Zielrichtung die tatsächliche Entwicklung besonders nach der Seite überhandnehmenden Einflusses der Primaräbte nur bedauern. Freilich, daß der Rahmen der CC I für die Bedürfnisse, wie sie die bald einsetzende außergewöhnliche Entwicklung mit sich brachte, nicht in allem genügen konnte und Ergänzungen nötig wurden, ist selbstverständlich. Da wäre es ein lockendes Gebiet weiterer Forschung, im einzelnen die Linien der Entwicklung herauszuarbeiten, die von der CC I zur CC II führen, wobei besonders die Frage interessieren würde, wie weit noch zu Lebzeiten Stephans und durch seine Einflußnahme die Entwicklung ging. Turk hat dazu durch

Auswertung der päpstlichen Bestätigungsbullen und der Instituta cap. gen. apud Cistercium manch wertvollen Hinweis gegeben. Ob aber die Instituta eine nach Textgeschichte und Entstehungszeit außer jeden Zweifel gestellte Größe darstellen?

Der Cisterzienserorden wird vor allem dem Herausgeber der CC I Dank wissen, daß er die Urform der so wichtigen Konstitution in einer kritisch einwandfreien Ausgabe zugänglich gemacht, aber auch mit so gediegener Sachkenntnis sie in den historischen Zusammenhang eingereiht und die Probleme herausgestellt hat, zu deren Lösung sie führt. Es wäre zu wünschen, daß die einleitenden Kapitel auch in deutscher Sprache zugänglich gemacht würden; indessen danken wir ihm für den Text und sind froh, den Gang der Untersuchung wenigstens in seinen Hauptzügen dem lateinischen Summarium am Ende der Schrift entnehmen zu können.

Wir scheiden vom Studium dieser Schrift, erfreut, daß sie uns das Werk des verehrten Gesetzgebers in seiner eigentlichen Gestalt in die Hände gab und so auch ihn selber besser kennen lehrte, aber auch beim Hinblick auf das Schicksal, das diesem Werke im Widerstreit der Parteien und Meinungen im Laufe der Zeit beschieden war, der Worte eingedenk, mit denen Wilhelm von Malmesbury († 1142) seine Charakteristik Stephans und der Cisterzienser, den künftigen Abstieg fürchtend, schloß (Gesta reg. Ang. IV 337; PL 179): *Profecto, fiet pro humana debilitate, cuius suprema lex est, ut nihil maximis laboribus partum diu possit consistere.*

Bruno Griesser O. Cist.

Michel Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age. 4 Bde. gr. 8°. Tome II: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle (589 S.) 1940; Tome III: Le Pontifical de Guillaume Durand (691 S.) 1940; Tome IV: Tables alphabétiques (446 S.) 1941 (Studi e Testi 87. 88. 99) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Zusammen mit dem 1. Bd. Lire 600.—.

Überraschend schnell, trotz der schwierigen Zeitverhältnisse, ist dank der Förderung durch die Vatikanische Bibliothek das gewaltige Werk, von dem ZkTh 65 (1941) 168 der erste Band, das Pontifikale des 12. Jahrhunderts, angezeigt werden konnte, zum Abschluß gekommen. Die Entwicklung des römischen Pontifikale liegt nun vom ersten Versuch eines solchen Buches in der Mitte des 10. Jahrhunderts — seine Vorgeschichte verläuft in den Sakramentarien — bis zu dessen heutiger Form im hellen Tageslicht. Die beiden neuen Textbände gehören dem auch liturgisch so stark bewegten 13. Jahrhundert an.

Der zweite Band stellt in drei Phasen die Weiterentwicklung des in Rom bis dahin gebrauchten Pontifikale dar. Die 45 Hss., die eine sorgfältige Beschreibung erfahren (3—227) und von denen 29 in Betracht gezogen sind für die Edition des Pontificale Romanae Curiae, wie A. das Werk in Analogie zum gleichzeitigen Missale und zum gleichzeitigen Brevier treffend benennt, gliedern sich in drei Gruppen: Eine erste Gruppe vertritt die ursprüngliche Rezension (246 f), in der das bis dahin gebrauchte „Pontifikale des 12. Jahrhunderts" eine gründliche Neuordnung erhielt. Es ist nun aufgebaut in vier Teilen: Personenweihen, Weihen von Kirchen und kirchlichen Objekten, Pontifikalfunktionen im Kirchenjahr, seelsorgliche Dienste (Buße, Krankenseelsorge, Klerikerbegräbnis). Diese Rezension muß in den ersten Jahren von Innozenz III. entstanden sein (811). Die zweite Gruppe von Hss. geht zurück auf eine um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Rezension, die aber nur eine Anzahl Benediktionen und verschiedene neue Rubriken hinzufügt. Schließlich unterscheidet A. noch eine Mischform, die sich in verschiedener Weise aus dem Zusammenstoß der beiden Fassungen in einer Anzahl Hss. des 14. Jahrhunderts ergeben hat. Die Textausgabe ist besonders in diesem Bande ein Meisterstück von Sorgfalt, Klarheit und Vielseitigkeit der darin gebotenen Aufschlüsse. In Kleindruck ist der Stoff gegeben, der aus

älterer Überlieferung übernommen ist. Parallelkolumnen bieten die voneinander abweichenden Texte der verschiedenen, immer genau bezeichneten Hss.-Gruppen. Abstriche größerer Hss.-Gruppen stehen in Klammern. Der Apparat läßt noch die Besonderheiten jeder der herangezogenen Hss. erkennen. Diese mühevolle Kleinarbeit gibt dem Benützer die Möglichkeit, geringfügige und doch oft aufschlußreiche Wandlungen genau zu verfolgen und einzuschätzen.

So verrät sich die sonderbare frühmittelalterliche Meinung von der *consecratio per contactum* noch im Krankenordo der ursprünglichen Rezension: der Priester reicht dem Kranken die in den Wein getauchte heilige Hostie und darauf *vinum tali intinctione sanctificatum ⟨in Christi sanguinem transmutatum⟩* (II, 493). Die Einklammerung der letzten Worte besagt, daß schon mehrere Hss., die sonst den ursprünglichen Text bieten, diese fraglich gewordene Theorie ausgemerzt haben. Wir stehen in der Zeit, da die scholastische Theologie zu ihrer vollen Blüte gelangt. An gleicher Stelle erfährt man, daß ein besonderes *Confiteor* vor der Krankenkommunion erst in der längeren Rezension, also Mitte des 13. Jahrhunderts, auftaucht (der Norden kennt es schon früher). — Aus dem eigentlichen Pontifikale sei als Beispiel nur angemerkt die Subdiakonatsweihe, deren Ritus in der ursprünglichen Rezension noch der der Niederen Weihen ist, während in der jüngeren Fassung bereits der Ritus der Höheren Weihen den Grundriß bestimmt (II, 334—336).

Der d r i t t e Band ist dem Pontifikale des Durandus gewidmet, das den Abschluß bildet in der Entwicklung des Römischen Pontifikale. Es ist ein ziemlich seltener Fall, daß ein liturgisches Textbuch sich im vollen Umfange auf eine bestimmte Persönlichkeit zurückführen läßt, wie dies hier zutrifft. Durandus, Bischof von Mende, Verfasser des wichtigsten liturgischen Handbuches des Mittelalters, des Rationale divinorum officiorum, hat das Pontifikale als Bischof in den letzten Lebensjahren geschaffen († 1296), zunächst für seine eigene Kathedrale, aber doch schon mit dem Bewußtsein von der Überlegenheit seines Werkes über die vorhandenen Pontifikalbücher, auch über das römische, und von der Möglichkeit, einmal an ihre Stelle zu treten (III, 16 f). Letzteres ist nach verschiedenen Versuchen an der Kurie, dem eigenen Pontifikale die Vorzüge des französischen Konkurrenten zu sichern, 1485 geschehen, als der mit der Neubearbeitung beauftragte Piccolomini einfach mit geringen Änderungen das Pontifikale des Durandus vorlegte, das durch Clemens VIII. (1596) im Zuge der Reform der liturgischen Bücher, wiederum ziemlich unverändert, für die Gesamtkirche vorgeschrieben wurde. Die Herkunft von Durandus ist, da das Werk des Durandus als solches nirgends gedruckt worden war, ziemlich in Vergessenheit geraten, so sehr, daß erst Batiffol (1912/13) dafür wieder den Nachweis führen mußte. Nun legt uns A. den vollständigen Originaltext vor. Von den 21 nachgewiesenen Hss., die näher an das Original heranreichen und eingehend besprochen werden (vgl. auch das Stemma der Hss. S. 306), wurden 14 für die Textgestaltung herangezogen.

In der Textausgabe können wir zugleich einen Blick in die Werkstatt des bischöflichen Verfassers tun, wenigstens was sein Verhältnis zur römischen Pontifikalüberlieferung betrifft, deren Textelemente wieder im Kleindruck hervortreten. Bei aller Ehrfurcht vor der Tradition der Römischen Kirche scheidet er aus, was in dem ihm wohlbekannten (III, 311) römischen Buch entbehrlich scheint, wie die Riten für die Kranken, baut den Stoff neu auf in den drei Teilen, die heute unser Pontifikale aufweist, greift auf ältere Texte zurück, so besonders auf das Römisch-deutsche Pontifikale des 10. Jahrhunderts, schöpft aus dem Brauch seiner französischen Nachbardiözesen und schafft, wo es ihm für den klareren Ausdruck der betreffenden religiösen Idee angezeigt erscheint, auch neue Riten und neue Texte. So erscheint bei ihm zuerst der Backenstreich bei der Firmung; die Riten, die er bei der Priesterweihe am Schluß der Messe ansetzt: Glaubensbekenntnis, Bußgewaltübertragung, Kaselentfaltung (unter Voraussetzung der gotischen Kasel!), Treue-

versprechen, waren dem römischen Ritus unbekannt. Doch läßt er die Gebetstexte im allgemeinen unberührt. Dagegen stammen außer den meisten Rubriken auch die Admonitiones vor den einzelnen Weihen fast ganz aus seiner Feder. Sie sind anscheinend auch der einzige Punkt, wo die in seinem „Rationale" alles überwuchernde Allegorese zur Geltung kommt.

Es wäre reizvoll und für A. nicht allzu schwer gewesen, auch das Verhältnis des Durandus zu den damaligen Pontifikalien der ihn umgebenden französischen Diözesen darzustellen; schon die u. a. bei Martène gedruckten Auszüge hätten dafür reichen Stoff geboten. So findet man darin z. B. die Erklärung für die befremdende Tatsache, daß Durandus sogar die vorher und heute im römischen Ritus gebräuchliche Form des Firmsakramentes um die Worte erweitert: *ut replearis eodem Spiritu Sancto et vivas in saecula saeculorum.* Ähnliche Nachsätze waren aber in französischen Kirchen gebräuchlich (z. B. in Sens). Offenbar hätte A. auch hier ganze Arbeit auf Grund der Hss. leisten wollen, was vielleicht zu weit geführt hätte.

Besonderen Dank schulden wir A. für das den v i e r t e n Band füllende Register zu den drei Textbänden, eine Zugabe, die bei gelehrten Werken leider nicht selbstverständlich ist, die ihren Wert aber verdoppelt. Es bucht in drei Teilen die zitierten Hss. (1—8), die Initien der vorkommenden Formeln (9—98) und endlich in größter Ausführlichkeit und Übersichtlichkeit Namen und Sachen (99—440); Stichproben bestätigen die vollendete Zuverlässigkeit.

Die vier Bände bedeuten ebensoviel Quadern zum Aufbau einer wirklichen Liturgiegeschichte. Man möchte wünschen, daß sich nun auch bei uns Kräfte fänden, die, ähnlich wie dies anderswo geschehen ist, die in den öffentlichen Bibliotheken liegenden Pontifikale-Hss. sichten und irgendwie ans Licht heben möchten. Auf dem durch A. nun festgelegten klaren Hintergrund der römischen Entwicklung wird sich die Geschichte der deutschen Pontifikalien und Pontifikalriten wesentlich leichter darstellen lassen. Jos. A. Jungmann.

NEUERSCHEINUNGEN

KIRCHENRECHT

Guiscardus Moschetti, Bibliographia Juris canonici ex ephemeridibus ab a. 1918 ad a. 1934. gr. 8° (335 S.) Roma 1942, Casa editrice del libro Italiano. Lire 100.—. — In entsagungsreicher Arbeit hat der Verf. an 8000 Artikel in mehr als 140 Zeitschriften (auch der ZkTh) persönlich eingesehen, verglichen und systematisch geordnet nach den Gesichtspunkten: Rechtsphilosophie, Naturrecht, das Codexrecht (nach den Rubriken des Gesetzbuches), kirchliches Verfassungsrecht, Konkordatsrecht. Sachregister, Verzeichnis der Schriftsteller und der Zeitschriften zeugen ebenfalls von großer Sorgfalt. Im Jahre 1935 begann Ciprotti im „Apollinaris" seine fortlaufenden Rezensionen der einschlägigen Zeitschriftenartikel und gibt so der Arbeit des Verf. die anschließende Fortsetzung. Der große Wert dieser Bibliographie liegt vor allem in der Tatsache, daß die Zeitschriftenliteratur das pulsierende Leben im katholischen Kirchenrecht seit Inkrafttreten des neuen Rechtsbuches aufscheinen läßt. Dunkelheiten in der Rechtsfassung, Zweifel, Schwierigkeiten in der Durchführung, neue Auffassungen und deren Begründungen tauchen hier auf, Anforderungen an das Kirchenrecht aus allen Teilen des katholischen Erdkreises kommen hier zur Sprache, die Kontroverse trägt das kanonistische Denken weiter und regt wohl auch die maßgebenden Stellen der Kirche zum Revidieren und Ergänzen des gesatzten Rechtes an. G. Heinzel.

Notter Antal Emlékkönyv (Festschrift für Anton Notter. Abhandlungen aus dem Gebiete des Kirchenrechts und verwandter Rechtsgebiete. Hrsg. von Paul Angyal, Justin Baranyay, Michael Móra). gr. 8° (XI u. 1167 S.) Budapest 1941, Stephaneum (VIII, Szentkiralyi utca 30). Pengö 50.—. — Es war das Bestreben der Herausgeber, ein Bild vom Stand der Kirchenrechtswissenschaft in Ungarn zu entwerfen, die durch das Schaffen des Gefeierten als Professor des kanonischen Rechts an der königlich ungarischen Pazmany-Universität in Budapest weitgehend gefördert wurde. In den 44 Abhandlungen werden Probleme des modernen Kirchenrechts und speziell ungarische Fragestellungen besprochen. Einen breiten Raum nimmt die Rechtsgeschichte ein, aber auch römisches Recht, Rechtsphilosophie, das Recht der Protestanten, der Orthodoxen, ja sogar ungarisches Staatsrecht (actiones in casibus legitimationis cum matrimonio subsequente) und Handelsrecht (Principia reformationis iuris actionarii) kommen zur Sprache. Weil die zum Großteil ungarisch verfaßten Beiträge vielen unzugänglich bleiben müssen, haben die Herausgeber ein Summarium latinum (1131—1162) und einen Index systematicus (1163—1167) in lateinischer Sprache beigefügt. In italienischer Sprache legen ihre Arbeiten vor Forchielli, Jemolo, Leicht; lateinisch schreiben Caprotti (De commentatione civilis potestatis in ecclesiasticorum officiorum provisione) und Oesterle („Animus" in CIC). Die deutsche Sprache ist vertreten in den bedeutsamen Beiträgen von Eichmann „Zur Symbolik der Herrscherkrone im Mittelalter", Hofmeister „Staatskirchenrechtliche Einflüsse auf die Ablegung der Ordensgelübde" und Mörsdorf „Die Unterscheidung der Rechtswege im kanonischen Recht". Der stattliche Band ehrt nicht nur den 70jährigen Jubilar, sondern beweist auch die Berechtigung der Hoffnung, die Bischof Glattfelder von Csanad in seiner Vorrede ausspricht, daß die Kirchenrechtswissenschaft in Ungarn einer neuen Blüte entgegengehe. H.

Joannes Bobák, De caelibatu ecclesiastico deque impedimento ordinis sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos (Urbaniana, series II, n. 3). gr. 8° (165 S.) Rom 1941. Officium libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28). — In einem mitunter etwas geschraubten Latein stellt die aufschlußreiche Schrift die

Auffassung der orientalischen Kirche über die Priesterehe dar. In der Väterperiode zeigt sich zunächst kein Unterschied zur römischen Praxis, erst mit dem ausgehenden 4. Jh. verfestigen sich, in der Absicht, ehefeindliche Irrlehren zu bekämpfen, bischöfliche und kaiserliche Verordnungen zu Gunsten verheirateter Kleriker (1—78). Wie diese im Trullanum (691) erstarrte Auffassung sich bei den Ruthenen auswirkte, zeigt der zweite Teil (78—138) der Arbeit. Um das sittliche Leben bei Klerus und Volk zu heben und um den Seelsorger aus allzu irdischen Ablenkungen, Sorgen und Nöten zu lösen, wurde der Ruf nach dem Priesterzölibat immer lauter, ja, in manchen Diözesen, z. B. Przemysl und Stanislau, ist er zur gesetzlichen Norm geworden. Abschließend wird die Frage gestellt, ob der Ordo in der griechischen Kirche ein *impedimentum impediens* oder *dirimens matrimonii* darstellt (140—165). Wohl mit Recht wird die Antwort gegeben: In der orientalischen Kirche ist die Priesterehe unerlaubt, aber gültig (164). Der Hinweis auf die ausschließliche Kompetenz des Apostolischen Stuhles zur Einführung von Ehehindernissen (141) scheint aber weniger am Platz zu sein, da can. 1038 nur für die lateinische Kirche gilt. Im ganzen gesehen ist die Schrift eine glanzvolle Rechtfertigung und ein großartiges *argumentum a posteriori* für die lateinische Praxis des Priesterzölibats.

H.

Sebastianus F r a g h i, De condicionibus matrimonio appositis. gr. 8° (15 u. 118 S.) Roma 1941, Officium libri catholici. — Can. 1092 CIC hat eine dunkle Entstehungsgeschichte. Nach Gasparri (De matr. II, 73 Anm. 2) wollten die Consultoren den Rechtsgrundsatz: *Actui legitimo condicio apponi non debet* zur Geltung bringen; der von Wernz verfaßte Canon wurde aber auf unerklärliche Weise von der heutigen Form des c. 1092 verdrängt. Ähnlich dunkel ist auch die Interpretation des Canons in Theorie und Praxis. Durch einen ganzen Wald von Ansichten sucht der Verf. einen Weg zu bahnen, zuerst rechtsgeschichtlich und dann hauptsächlich rechtsdogmatisch. Zur vielumstrittenen Frage nach der Opportunität des Canons könnte man auch die „Österreichische Eheinstruktion" zitieren, die am 30. Juni 1936 vom Römischen Stuhl genehmigt wurde. In § 34 und auch § 3, 2 scheint die Instruktion anzudeuten, daß die Beisetzung einer Bedingung, auch einer erlaubten, unzulässig ist. Haring, der mit der Schlußredaktion der Instruktion betraut war, bemerkt dazu (Kommentar zur Öst. Eheinstruktion, S. 33): „Der Apostolische Stuhl schlug diese Stilisierung vor, die den Vorteil hat, daß der Pfarrer die Mitwirkung an einer bedingten Eheschließung, die ja immer etwas Mißliches an sich hat, abzulehnen und den Fall dem Ortsordinarius vorzulegen hat."

H.

Ferrutius A. L i u z z i, De delictis contra auctoritates ecclesiasticas (Cann. 2331—2340). Commentarius de singulis delictis in iure canonico. gr. 8° (XVI u. 164 S.) Rom 1942, Officium libri catholici. — Wenn man die Widmung liest: „Uxori meae dilectissimae", denkt man unwillkürlich an Ägidius de Fuscarario oder Joannes de Andrea. Von Liebe zur Kirche gedrängt, bearbeitet auch hier ein Rechtsgelehrter aus dem Laienstand das kanonische Recht und zwar gerade ein Feld, dessen Dürre und Dornen die meisten abschreckt: die Strafansätze für die einzelnen strafbaren Handlungen. An erster Stelle werden die Delikte gegen die Autorität in der Kirche behandelt, weil Schutzmaßnahmen gegen Verletzungen der kirchlichen Verfassungsrechte theoretisch und zeitbedingt vor allem anderen nötig sind. Die genaue, fleißige Arbeit, die gewissenhaft Quellen und Autoren zitiert, spannt jeden Canon in dasselbe Schema: Notae historicae, obiectum iuridicum delicti, subiectum activum et passivum, elementum obiectivum, elementum subiectivum, poenae. Durch diese Methode gewinnt der Kommentar an Übersichtlichkeit, Klarheit und Brauchbarkeit; vielleicht darf man aber für die geplante Fortsetzung der Arbeit den Wunsch äußern, in den *notae historicae* wenigstens kurz

auch den Hintergrund der päpstlichen Dekrete und Konstitutionen, ihre Veranlassung, Zeitumstände, Wirkung, Erfolg oder Mißerfolg zu skizzieren. Dadurch würde die Erklärung lebendiger, der Geist, die Tendenz des Kirchenrechts in ihrer Einheitlichkeit sichtbarer. H.

Joannes Chelodi, Ius canonicum de personis. Ed. 3. von Pius Ciprotti. gr. 8° (XI u. 501 S.) Vicenza 1942, Società anonima tipografica Fra Cattolici Vicentini. Lire 50 —. — Der Name Chelodis ist durch seine anderen Veröffentlichungen, besonders das Ius matrimoniale und das Ius poenale bestbekannt. Darum war es nicht zu verwundern, daß sein Ius de personis iuxta CIC, das er noch in seinem Todesjahr (1922) veröffentlichen konnte, rasche Verbreitung fand, vor allem in den Seminarien Italiens. Es empfahl sich durch seine systematische Anordnung im engen Anschluß an das 1. und 2. Buch des Codex, durch seine klare, kurz gefaßte Sprache, durch deutliche Hervorhebung der Grundidee und der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute. Schon 1926 war eine Neuauflage notwendig; sie wurde von Ernst Bertagnolli besorgt. Wegen der öffentlichen Ereignisse konnte erst jetzt die 3. Auflage des längst vergriffenen Werkes erscheinen, für die der Herausgeber Ciprotti eine glattere Form des Buchtitels gewählt hat. Dekrete und Entscheidungen der römischen Behörden sind nachgetragen, die Literaturangaben und die historischen Anmerkungen sind um ein Bedeutendes ergänzt, die Sentenzen des Verf. aber wurden pietätvoll beibehalten, auch dort, wo der Herausgeber sie nicht teilt. So kommen die alten Vorzüge des Lehrbuches zu neuer Wirkung. H.

Theodor Gottlob, Die Suspension ex informata conscientia. 8° (80 S.) Limburg 1939, Steffen. — Aus der Praxis entstanden und für die Praxis bestimmt, stellt das Büchlein klar, übersichtlich, rechtshistorisch und rechtsdogmatisch gut fundiert die innere Berechtigung und Angemessenheit dieses außerordentlichen Heilmittels heraus. Auch die Voraussetzungen für die Anwendung dieses Strafverfahrens, die Formvorschriften und Wirkungen desselben sind behandelt. Alles ist ausgerichtet auf den seelsorglichen Hauptzweck der Kirche und ihres Rechtes. H.

Conte Carlo Revilio della Veneria, L'Inquisizione medioevale e il Processo inquisitorio. 8° (207 S.) Milano 1939, Frat. Bocca. — Jede künftige Arbeit über die Inquisition sollte das in diesem Buche ausgesprochene Urteil eines Richters (jetzt Pretore di Vercelli) nicht unberücksichtigt lassen. In drei Teilen gibt V., der eigene archivalische Studien in Italien und Frankreich machte (109), einen Überblick über die Geschichte der mittelalterlichen I. und über den I.-Prozeß und schließt ab mit beachtenswerten „Conclusioni", in denen ein eindeutiges, gerechtes und auch günstigeres Urteil über die I. abgegeben wird, als es noch Vacandard (den auch V. benutzt) im Dict. de Théol. Cath. VII, 2016—2068 gewagt hat. V. will die Mitte halten zwischen jenen Partei-Urteilen und falschen Anklagen der Gegner, die durch die Jahrhunderte weitergegeben wurden, und den „entgegengesetzten Übertreibungen" nicht weniger katholischer Autoren, die die Schuld nur bei den weltlichen Gerichten sehen oder auch einfach kurz hinweggehen über dieses „traurige Kapitel der Kirchengeschichte, das in nichts zu rechtfertigen sei" (181/182). Wenn man die I. in dem historischen „Clima" ihrer Zeit betrachtet, so ist man erstaunt, zu sehen, wie selten die öffentliche Meinung des Mittelalters davon spricht, weil es sich für sie um eine „ganz natürliche Angelegenheit" handelte (182), die zudem im Hinblick auf den „antisozialen Charakter" besonders der Katharer einfach eine Staatsnotwendigkeit war (184). Die I. hatte keine Gesetze zu schaffen, sondern sie lediglich anzuwenden (182); und sie tat das „durchaus im Geiste der Billigkeit und Gerechtigkeit, ja im Vergleich zu den Laien-Tribunalen erscheint sie unendlich viel wohlwollender und nachsichti-

ger" (191). Der Scheiterhaufen forderte „viel weniger Opfer, als man gemeinhin denkt" (190), wie statistisch nachgewiesen wird (194). Gewiß kamen „beklagenswerte Ausnahmen" vor, die aber mehr „der menschlichen Bosheit als dem Institut zur Last zu legen sind" (195). Auch „die Päpste zeigten sich stets bemüht, jedem Mißbrauch vorzubeugen und ihn zu unterdrücken und keine Ungerechtigkeiten zu dulden" (195). — Diese Verteidigung bezw. gerechtere Beurteilung der geistlichen Inquisition durch einen weltlichen Richter ist erfreulicherweise im Rahmen der „Kl. Bibliothek der modernen Wissenschaften" (No. 430) für einen größeren Kreis bestimmt und sollte auch außerhalb des italienischen Sprachgebietes verdiente Beachtung finden. Dr. Egon v. Petersdorff.

Karl Holböck, Die Bination. Rechtsgeschichtliche Untersuchung. 8° (132 S.) Rom 1941, Officium libri catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28). — Die wiederholte Zelebration an einem Tage erhält in diesem Buche eine sorgfältige und erschöpfende Darstellung nach der geschichtlichen sowohl (3—45) wie nach der rechtlichen Seite (47—132). Während die ältere Zeit die Wiederholung der Messe durch denselben Priester nur im Interesse der Gemeinschaft kannte, erscheint auf dem Boden des germanischen Rechtes seit dem 6. Jahrhundert die Bination auch aus privaten Gründen (15), eine Praxis, die sich bekanntlich im Frühmittelalter vereinzelt bis zu neunmaliger Zelebration an einem Tage auswuchs. Die Gegenbewegung setzt im 9./10. Jahrhundert ein und erhält eine wirksame Gestalt in einer päpstlichen Dekretale von 1206 (30), die die Bination verbietet und nur mehr für Notfälle Ausnahmen zuläßt, für die seit Benedikt XIV. bischöfliche Erlaubnis gefordert wird (72 f). Nebenher erhält manche Einzelfrage eine lichtvolle Darstellung, z. B. die Entstehung der drei Messen an Allerseelen (40—43). Eingehend wird das gegenwärtige Recht mit den Bedingungen und Verpflichtungen, denen die Bination unterliegt, entwickelt. Auf Grund eines weitverstreuten Quellenmaterials ist die Darstellung fortgeführt bis hinein in die Ausweitungen und Auflockerungen, die durch die Indultenpraxis der letzten drei Jahrzehnte eingetreten sind (84—94). Besondere Abschnitte behandeln noch die Auswirkungen auf das Nüchternheitsgebot, den Ritus der Binationsmesse, das Verbot des Binationsstipendiums. — Zu S. 12: Eine Tagesmesse ist zu der die nächtliche Vigil abschließenden Meßfeier erst allmählich hinzugekommen, seit diese bereits in den Vorabend fiel; vgl. noch im frühen Mittelalter die *Dominica vacans* der Quatemberwochen. — Zu S. 100: Es ist fraglich, ob man vor der Jahrtausendwende die Ablution getrunken hat; die Gefäße wurden meist an der *piscina* gereinigt. — S. 106 fällt die Strenge auf, mit der H. im Anschluß an ein Dekret von 1874 die Anwendung der Epikie ablehnt in dem Falle, wo ein Priester versehentlich vor der Binationsmesse die Nüchternheit gebrochen hat, obwohl er unmittelbar vorher die wesentliche Milderung des Nüchternheitsgebotes seit dem Codex, also den irgendwie geänderten Willen des Gesetzgebers feststellt. Jos. A. Jungmann.

Xaver Bürkler S. M. B., Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung (Urbaniana II, 4 = Pont. Institutum Missionale Scientificum, Dissertationes selectae 2). gr. 8° (XV u. 141 S.) Rom 1942, Herder (beziehbar durch Herder-Freiburg). RM. 6.00. — Die vorliegende, äußerst sorgfältige Arbeit dient in erster Linie dem Wirken der Chinamission, der sie aus der Fülle des in Berichten und Entscheidungen vorliegenden Materials in einem wichtigen Punkt eine klare Übersicht über Entwicklung und heutigen Fragestand gewährt. Darüber hinaus hat es aber auch für die Heimat ein hohes Interesse, einen Einblick zu gewinnen in die Schwierigkeiten, mit denen die Verpflanzung eines so wichtigen Stückes altüberlieferten und verfestigten kirchlichen Lebens in ganz andere Verhältnisse zu kämpfen hat. Dargelegt wird zuerst die Geschichte (3—58), die besonders bei den Jesuiten-

missionären der ersten Generationen die Überzeugung von der Unmöglichkeit aufweist, das Kirchengebot zu verkünden und durchzuführen in einer heidnischen Kulturwelt, die keinen Tag der Arbeitsruhe, keine Versammlungen, am wenigsten gemeinsame Versammlungen von Männern und Frauen kennt. Die Mendikanten hatten weniger Bedenken und Rom verlangte auf ihr Betreiben die Durchführung, die seit 1692 durch eine Periode der Religionsfreiheit begünstigt wurde. Da auch Dispensen nur für Einzelfälle zulässig waren, blieben außer einer gewissen Beschränkung der Festtage nur die allgemeinen Entschuldigungsgründe, wie sie die Moral kennt. Ein zweiter, pastoraler Teil (61—123) zeichnet genauer die heutige Lage. Offenbar war es für ein wirkliches Christenleben unerläßlich, daß wenigstens der Sonntag durch Gottesdienst oder — in den zerstreuten Dörfern — durch einen Ersatzgottesdienst begangen wurde und wird, der auch tatsächlich eine reiche Entwicklung und eine recht ergiebige Reihe von religiösen Übungen zeigt (93 ff). Von intensiverer Mitfeier der eigentlichen Liturgie und vom Eingehen auf eine dem Volk verständliche Sprache — die Gebete sind in der Gelehrtensprache abgefaßt — ist nur vereinzelt die Rede (95 f. 101 f); Versuche in dieser Richtung begegnen eben wieder besonderen Schwierigkeiten. Auffällig ist die Strenge, mit der die Arbeitsruhe, die dem Chinesen eine Last, wenn nicht eine Gefahr ist (68), von Anfang an auch für die Stunden nach dem Gottesdienst gefordert wurde. Das abendländische Christentum ist erst seit dem 6. Jahrhundert zu dieser Forderung gekommen, während man früher bewußt den Abstand vom sabbatlichen „Müßiggang" der Juden betont hat. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Adalhard Heitmann O. S. B., Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia Anselmiana 10). 8° (XVI u. 120 S.) Rom 1940, S. A. L. E. R.-Herder. Lire 32.—. — Die fleißige und kenntnisreiche Studie untersucht zunächst die historischen Grundlagen der Väterlehre von der sittlichen Nachahmung Gottes: AT und NT und einige Hauptvertreter dieser Lehre aus der griechischen Philosophie. Dann wird die christliche Literatur des 2. Jh. durchgegangen. Die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen der christlichen Lehre von der Nachahmung Gottes und der griechisch-philosophischen (Fehlen der gnadenhaften Gotteskindschaft und der ἀγάπη Gottes als dem vor allem Nachzuahmenden) werden hervorgehoben. Wenn auch der Eindruck sympathisch ist, den die ruhig und sachlich vorgehende Arbeit macht, so ist man, wie wir offen gestehen wollen, vom sachlichen Resultat der geschichtlichen Arbeit ein wenig enttäuscht (wie bei so vielen ideengeschichtlichen Arbeiten in der Theologie): man weiß (um es ganz grob und ein wenig übertreibend zu formulieren) am Ende nur, daß man auch früher ungefähr das in diesem Begriff gedacht hat, was man sich heutzutage darunter vorzustellen pflegt; eine wesentliche Vertiefung wird doch nicht gewonnen. Woran das bei der vorliegenden Arbeit liegen mag? Ist aus dem geschichtlichen Material für das Thema nicht mehr zu entnehmen? Hätte eine eigene tieferbohrende Sachproblematik auch im geschichtlichen Material mehr sehen lassen? Hätte von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus interpretiert werden müssen? Wir wagen die Frage nicht zu entscheiden. Jedenfalls zeigt schon der Artikel von W. Michaelis über μιμέομαι usw. in Kittels Theol. Wörterbuch IV 661—678 (den H. nicht mehr benützen konnte), daß der Begriff der Nachahmung Gottes im NT und in der Urkirche über H. hinaus noch einer weiteren Klärung bedarf. Karl Rahner.

Matthias Heim A. E. S. A., Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung (Cassiciacum 7). 8° (83 S.)

Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 2.—. — Obwohl Augustinus das Wort Enthusiasmus in seinen Schriften nicht gebraucht, gehört er doch nach H.s sorgfältiger Analyse der Konfessionen dem enthusiastisch-religiösen Typ an, d. h. jenen religiösen Geistern, die naturhaft mehr auf das Erlebnis des ihrer Seele immanenten als des welttranszendenten Gottes angelegt sind. Den Beweis hiefür entnimmt der Verf. einerseits aus der seelischen Struktur des großen Kirchenlehrers, anderseits aus der Weise seiner Gotteskonzeption. Nachdem dann H. noch den inneren Werdegang A.s zum religiösen Enthusiasmus gezeichnet und in dessen verschiedene Erlebnisformen eingeführt hat, öffnet er auf Grund der erhaltenen Ergebnisse ganz neue Aspekte für die Beurteilung augustinischer Geistigkeit, und dies insbesondere in Bezug auf die Erkenntnis- und Gnadenlehre des großen Kirchenvaters, zuletzt auch bezüglich der schwierigen Frage augustinischer Mystik.

D. Thalhammer.

R. Franz Merkel, Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S.) Hamburg 1940, Campe. RM. 8.50. — M.s Werk weist an Hand reichen Wissens und kundig ausgewählten Bildmaterials überzeugend nach, wie die Mystik trotz ihrer entgegengesetzten inneren Zielrichtung wie wenig andere Faktoren das menschliche Kultur- und Geistesleben zutiefst geformt und befruchtet hat. Doppelt erfreulich ist es, von nichtkatholischem Standpunkt aus eine so positive Stellungnahme zu diesem innersten und darum gewiß nicht leicht zu verstehenden Bezirk religiösen Lebens zu vernehmen. Das gilt besonders auch von jenen Teilen des Buches, wo der Autor ausdrücklich auf Katholisches zu sprechen kommt. Freilich über einige außer der Kirche bereits zu Dogmen gewordene Vorurteile vermag auch M. sich nicht zu erheben. Dazu gehört vor allem der Gegensatz, den man zwischen einer Religion der Innerlichkeit und dem sogenannten Kirchen- und Sakramententum konstruiert hat. Man gehe doch nur einmal vorurteilslos diesen Dingen im Leben eines hl. Bernhard, einer Gertrud, Theresia usw. nach und man wird sich leicht vom Gegenteil überzeugen können. Nicht befriedigt, daß M. schließlich in der Mystik doch wieder bloß den „Weg durch die Tiefen des Unbewußten, des Unterbewußten, des Irrationalen" zur Vergewisserung des Ewigen und Unendlichen sieht (S. 216). Daß im Chor der Mystiker die Namen eines Michelangelo, Leibniz, Fichte, Hegel, Tolstoi neben vielen ähnlichen aufscheinen, mutet zwar seltsam an, erklärt sich aber aus der fehlenden theologischen Voraussetzung zu einer letztgültigen Unterscheidung. Th.

Erzbischof Konrad Gröber, Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. Mit 1 farbigem Titelbild und 2 Schwarzdrucktafeln. Gr. 8° (240 S.) Freiburg i. B. 1941, Herder. Geb. RM. 6.80. — Mit ebensoviel warmer Begeisterung als wissenschaftlicher Genauigkeit entwirft uns der hohe Verf. im vorliegenden Buch Leben und Entstehungsgeschichte der Werke des lieblichsten der deutschen Mystiker. Mancher neue Zug wird dem Charakterbild Seuses eingefügt. Das Verhältnis zu Eckehart wird geklärt. So erschließen sich nicht wenige bisher dunkle Stellen der Schriften Seuses erst dem vollen Verständnis. Das wissenschaftlich Bedeutsamste an dem neuen Seusebuch aber dürfte doch die genaue Ermittlung der Entstehungsdaten der einzelnen Seuseschen Werke und die Zurückweisung der Angriffe auf die Echtheit der Vita sein. Der kongeniale Herzenston, in dem das Werk Erzbischof Gröbers geschrieben ist, und die Weise, wie er den Mystiker und Menschen dem Verstehen des Lesers nahe bringt, wird dem Buche auch Freunde im Kreise derer gewinnen, die vielleicht den rein wissenschaftlichen Untersuchungen über die richtige Datierung der Seuseschen Schriften weniger Interesse entgegenzubringen vermögen. Etwas gewagt erscheint bloß manchmal die Auffüllung der Lücken in der Lebensgeschichte Seuses aus der allgemeinen Zeitgeschichte. Th.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I, Seitzergasse 3.
Verlag: Franz Wegner, Würzburg. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg.

Würzburg 1941 (Rita-Verlag) RM 2.[illegible] — Obwohl Augustinus das Wort Enthusiasmus in seinen Schriften nicht gebraucht, gehört er doch nach H.s sorgfältiger Analyse der Konfessionen dem enthusiastisch-religiösen Typ an, d. h. jenen religiösen Geistern, die naturhaft mehr auf das Erlebnis des ihrer Seele immanenten als des welttranszendenten Gottes angelegt sind. Den Beweis hiefür entnimmt der Verf. einerseits aus der seelischen Struktur des großen Kirchenlehrers, anderseits aus der Weise seiner Gotteskonzeption. Nachdem dann H. noch den inneren Werdegang A.s zum religiösen Enthusiasmus gezeichnet und in dessen verschiedene Erlebnisformen eingeführt hat, öffnet er auf Grund der erhaltenen Ergebnisse ganz neue Aspekte für die Beurteilung augustinischer Geistigkeit, und dies insbesondere in Bezug auf die Erkenntnis- und Gnadenlehre des großen Kirchenvaters, zuletzt auch bezüglich der schwierigen Frage augustinischer Mystik.

D. Thalhammer.

R. Franz M e r k e l, Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S.) Hamburg 1940, Campe. RM 8.50. — M.s Werk weist an Hand reichen Wissens und kundig ausgewählten Bildmaterials überzeugend nach, wie die Mystik trotz ihrer entgegengesetzten inneren Zielrichtung wie wenig andere Faktoren das menschliche Kultur- und Geistesleben zutiefst geformt und befruchtet hat. Doppelt erfreulich ist es, von nichtkatholischem Standpunkt aus eine so positive Stellungnahme zu diesem innersten und darum gewiß nicht leicht zu verstehenden Bezirk religiösen Lebens zu vernehmen. Das gilt besonders auch von jenen Teilen des Buches, wo der Autor ausdrücklich auf Katholisches zu sprechen kommt. Freilich über einige außer der Kirche bereits zu Dogmen gewordene Vorurteile vermag auch M. sich nicht zu erheben. Dazu gehört vor allem der Gegensatz, den man zwischen einer Religion der Innerlichkeit und dem sogenannten Kirchen- und Sakramententum konstruiert hat. Man gehe doch nur einmal vorurteilslos diesen Dingen im Leben eines hl. Bernhard, einer Gertrud, Theresia usw. nach und man wird sich leicht vom Gegenteil überzeugen können. Nicht befriedigt, daß M. schließlich in der Mystik doch wieder bloß den „Weg durch die Tiefen des Unbewußten, des Unterbewußten, des Irrationalen" zur Vergewisserung des Ewigen und Unendlichen sieht (S. 216). Daß im Chor der Mystiker die Namen eines Michelangelo, Leibniz, Fichte, Hegel, Tolstoi neben vielen ähnlichen aufscheinen, mutet zwar seltsam an, erklärt sich aber aus der fehlenden theologischen Voraussetzung zu einer letztgültigen Unterscheidung. Th.

Erzbischof Konrad G r ö b e r, Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. Mit 1 farbigem Titelbild und 2 Schwarzdrucktafeln. Gr. 8° (242 S.) Freiburg i. B. 1941, Herder. Geb. RM 6.80. — Mit ebensoviel warmer Begeisterung als wissenschaftlicher Genauigkeit entwirft uns der hohe Verf. im vorliegenden Buch Leben und Entstehungsgeschichte der Werke des lieblichsten der deutschen Mystiker. Mancher neue Zug wird dem Charakterbild Seuses eingefügt. Das Verhältnis zu Eckehart wird geklärt. So erschließen sich nicht wenige bisher dunkle Stellen der Schriften Seuses erst dem vollen Verständnis. Das wissenschaftlich Bedeutsamste an dem neuen Seusebuch aber dürfte doch die genaue Ermittlung der Entstehungsdaten der einzelnen Seuseschen Werke und die Zurückweisung der Angriffe auf die Echtheit der Vita sein. Der kongeniale Herzenston, in dem das Werk Erzbischof Gröbers geschrieben ist, und die Weise, wie er den Mystiker und Menschen dem Verstehen des Lesers nahebringt, wird dem Buche auch Freunde im Kreise derer gewinnen, die vielleicht den rein wissenschaftlichen Untersuchungen über die richtige Datierung der Seuseschen Schriften weniger Interesse entgegenzubringen vermögen. Etwas gewagt erscheint bloß manchmal die Auffüllung der Lücken in der Lebensgeschichte Seuses aus der allgemeinen Zeitgeschichte. Th.

Für die Schriftleitung verantwortlich: [illegible] Würzburg, Seinsheimstr. [illegible]
Verlag: [illegible] Würzburg. Druck: [illegible] Würzburg

LITERARISCHER ANZEIGER
DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 252 WIEN 15. JULI 1943

Bei der Schriftleitung sind seit 15. Dezember 1942 eingelaufen:

Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens. Introductions et traduction de *Gustave Bardy* (Sources chrétiennes 3) Paris 1943, Editions du Cerf. (29. Bd. de la Tour Maubourg).

Fleischmann J., Das Antlitz der Kirche. kl. 8° (62 S.) Kolmar o. J., Alsatia.

Kindt G., C. SS. R., De potestate dominativa in Religione (Universitas cath. Lovaniensis, Sylloge Excerptorum e dissertationibus X. 1). 8° (54 S.) Löwen 1942, Universität.

Kühle H., Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie (Staatl. Akademie zu Braunsberg, Personal- und Vorlesungsverzeichnis WS 1939/40 und SS 1943). 8° (38 u. 54 S.) Braunsberg, Staatl. Akademie.

Muller J. P., O. S. B., Le Correctorium Corruptorii „Circa" de Jean Quidort de Paris (Studia Anselmiana 12—13). gr. 8° (XL u. 292 S.) Rom 1941, Herder. RM. 10.—.

Pfleger L., Kirchengeschichte der Stadt Straßburg. Nach den Quellen dargestellt (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 6). 8° (264 S.) Kolmar o. J. (1941), Alsatia.

Pieper J., Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens. 16° (61 S.) Kolmar o. J., Alsatia.

Vagaggini C., O. S. B., Maria nelle opere di Origene (Orientalia Christiana Analecta 131). gr. 8° (226 S.) Rom 1942, Pont. Instit. Orient. Studiorum.

Vranken Gerard, Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus. 8° (88 S.) Rom 1943, Herder. Lire 32.—.

Ankauf antiquarischer Hefte:

Wir suchen für Interessenten Hefte der Jahrgänge 1939, 1940, 1941 und 1942 zurückzukaufen. Angebot an den Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64.